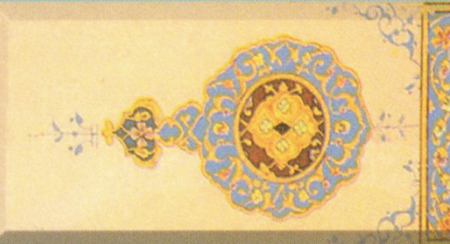
مهدي مهريزي



قضايا إسلامية معاصرة

مدخل إلى فلسفة الفقه

ترجمة: حيدر نجف وآخرين

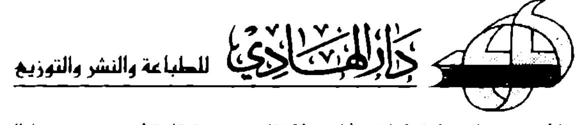
مراجعة: عبد الجبار الرفاعي

دار الهادي

مدخل الى فلسفة الفقه

الطبعة الأولى

١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا إسلامية معاصرة

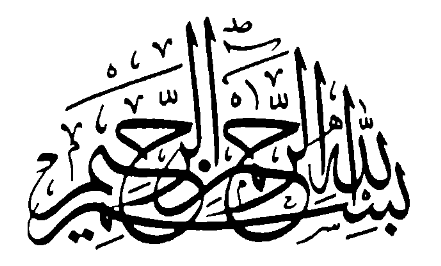
مدخل إلى فلسفة الفقه

مهدي مهريزي

ترجمة: حيدر نجف وآخرين

مراجعة: عبد الجبار الرفاعي





مقدمة المحرر

فلسفة الفقه علم يتشكل، وهو كأي علم جديد في طور التكوين والصيرورة والولادة تتنوع الاجتهادات في تحديد معالمه، وبيان حدوده، وتشخيص موضوعه، واكتشاف منهجه. وهذا الكتاب الذي تقدمه مجلة "قضايا اسلامية معاصرة" للقراء يصوغ رؤية أولية تضيء بعض أبعاد هذا العلم، وتسعى للالمام بشيء من ملامحه العامة، وايضاح علاقته بالعلوم الشرعية، خاصة أصول الفقه، والفقه ذاته، وما يترقب ان يسهم به فلسفة الفقه في تنمية علم الأصول، وتطوير عملية الاستدلال الفقهي.

ومن المعلوم ان تسمية "فلسفة الفقه" لم يتداولها الدارسون إلا في السنوات الاخيرة، ولم تظهر الدعوة إلى بناء علم بهذا العنوان إلا في العقد الراهن، بعد ان اقترح أحد العلماء في العدد الأول من مجلة "نقد ونظر" التي يصدرها مكتب الاعلام الاسلامي في الحوزة العلمية إنشاء علم يعنى بدراسة "فلسفة الفقه" على غرار ما شاع في العصور الحديثة من انبثاق فلسفة بجوار كل علم، تتناول تحليل ماهية ذلك العلم، وفهمها فهماً يغور في خلفياتها وقبلياتها، ويوضح مناهجها، ويشرح التنظيم الامثل لتلك المناهج، ودوائرها، وغاياتها، ومجموعة العوامل المتنوعة التي تتحكم في كيفية تقنين أسس ذلك العلم ومرتكزاته. من هنا تغدو مهمة "فلسفة الفقه" ذات مديات واسعة تتجاوز الاهتمامات التقليدية لعلم "أصول الفقه" ولا تتوقف عندها. فانه بالرغم من ان بذور "فلسفة الفقه" أثمرتها بحوث الأصوليين وتغذت في فضاء هذه البحوث، بل اعتبر أحد الباحثين علم الاصول بمثابة فلسفة الفقه، غير ان فلسفة الفقه تتسع لمباحث جديدة لم يطرقها علم الاصول، مثل

التعرف على اهداف الفقه، والمساحة التي يستوعبها الفقه، ومصادر الفقه، وعلاقته بالزمان والمكان، والتأثير المتبادل بين الفقه كعلم وبقية العلوم الاخرى، واثر الظروف التاريخية في تطور تجربة الاستدلال الفقهي، ومناهج تفسير النصوص. والاطار المعرفي للفقيه وتأثيره في الاستنباط، وفي اختلاف الفقهاء وتنوع الفتاوى، أي اكتشاف أثر الرؤية الكونية والثقافية الكلامية والفلسفية والثقافية العامة للفقيه في كيفية استظهاره للكتاب الكريم والسنّة الشريفة وفهمه للنصوص.

وبذلك تتخطى "فلسفة الفقه" وظيفة علم الاصول المتعارفة والتي تتلخص في تأمين العناصر المشتركة في عملية الاستدلال الفقهي واستنباط الأحكام الشرعية، إلى دراسة الخلفيات التي تسبق هذه العناصر وتوجه آليات استخدامها في الاستنباط. وبتعبير آخر ان فلسفة الفقه تنقلنا إلى "ما وراء أصول الفقه" و"ما وراء الفقه" فتقودنا إلى آفاق ممتدة، وتمنحنا رؤية معمقة تبصرنا بما يكتنف فهم النصوص وتحديد مدلولاتها من عوامل، وما يوجه كيفية تعاطي أدوات الاستدلال الفقهي برمتها.

ان فلسفة الفقه تضع بين يدي الفقيه عناصر جديدة ظلت خارج دائرة الاستنباط مدة طويلة، لأنها كانت مستترة وراء العناصر المتداولة في الاستدلال الفقهي.

لكن ينبغي ان لا نسرف في التوقعات، فنحسب ان هذا العلم كفيل باحداث منعطف في طرائق الاستنباط، ذلك ان فلسفة الفقه لما يزل في طور الولادة، فلم تتضح حتى اليوم تمام مرتكزاته، وتتقنن سائر قواعده، وتستبين كافة معالمه وحدوده، وليس بوسعنا ان نقطف ثمرة علم في مثل هذه المرحلة. مضافاً إلى ان عملية الاستنباط ترتهنها مجموعة مشكلات وتواجهها عدة عوائق، ليست ناجمة بأسرها من غياب فلسفة الفقه، وانما تستبطن عوائق غيرها، يعود قسم منها إلى

قصور علم الاصول المتوارث من جهة، فيما يعود قسم آخر إلى علوم ذات صلة عضوية بعملية الاستنباط من جهة ثانية.

غير ان المهمة العاجلة للباحثين في تشييد "فلسفة الفقه" وبيان ما ينتمي اليه من مسائل، تتمثل في تحديد موقع أهداف الشريعة وغاياتها الكلية أي ما يسمى بمقاصد الشريعة من هذا العلم، فهل "مقاصد الشريعة" شعبة من "فلسفة الفقه" كما اعتبره الأخ الشيخ مهدي مهريزي في هذا الكتاب؟ أم أن علم المقاصد هو علم آخر بموازاة فلسفة الفقه، وان كان يتصل به بوشيجة عضوية؟ وهل فلسفة الفقه شعبة من أصول الفقه، أم ان فلسفة الفقه علم يولد في أحضان علم اصول الفقه مثلما ولد الاخير في احضان علم الفقه وولد الفقه في أحضان علم الحديث؟

اعتقد اننا بحاجة ماسة إلى تطوير علم يختص بدراسة أهداف الشريعة وغاياتها العامة، وهو العلم الذي نشأ في اطار علم الاصول وبلغ مرحلة متقدمة على يد الشاطبي الغرناطي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ في كتابه "الموافقات في أصول الشريعة"، وأعاد تحريره بعد ستة قرون محمد الطاهر بن عاشور المتوفى سنة ١٣٩٣هـ في كتابه "مقاصد الشريعة الاسلامية"، واصطلح عليه "علم المقاصد". فيجب استئناف النظر في التراث المقاصدي والافادة من عناصره في تدشين أسس بنية معاصرة لعلم يهتم بمقاصد الشريعة ويستلهم الكتاب الكريم وهدى الرسول وأهل بيته صلوات الله عليهم، ولا يستبعد ما هو أصيل من التراث الاسلامي.

وبموازاة ذلك ينبغي ان نستمر في تأصيل مرتكزات "فلسفة الفقه"، ونكمل استجلاء أبعاده التي لم تستبن بعد. وهكذا يجب مراجعة علم الاصول وتقويمه وتحريره من الحالة التكرارية والاسراف في الافتراضات والتحليلات البعيدة عن واقع الاستنباط؛ لأن تنمية أصول الفقه تعجل بنضج "فلسفة الفقه" وكماله، كما تعمل على بلوغ نتائج هامة في "مقاصد الشريعة". ذلك ان علم الاصول هو الينبوع

الذي تفرع عنه هذان العلمان، وصارا يشكلان معه نسيجاً واحداً تستند اليه عملية الاستنباط، فكل خطوة إلى الأمام يخطوها علم الأصول تستتبعها خطوات مماثلة في تطور "فلسفة الفقه" و"مقاصد الشريعة"، بينما يفضي انكماش علم الأصول أو استغراقه في مشاغل افتراضية إلى تأخر نشوء هذين العلمين وتكاملهما.

ان العلاقة بين علم الأصول وعلم المقاصد وفلسفة الفقه علاقة عضوية، تتفاعل فيها هذه العلوم الثلاثة فيما بينها، ويكون لكل منها تأثير متبادل مع الآخر، ولذا سينعكس التطور في أي منها على الآخر، وسيكون له أثر بالغ في تجاوز المشكلات التي يمنى فيها البحث في العلمين الموازيين له. وهذا يعني ان علم الاصول سيتحرر من غير واحدة من العوائق، ويتجاوز الموقع الذي ظل يكرر نفسه عنده منذ فترة، لو تنامى البحث وتعمق في علم "مقاصد الشريعة" و"فلسفة الفقه"؛ لأن هذين العلمين يجسدان افقاً واسعاً ممتداً تبحث في فضائه المسائل والمفاهيم التي لبثت غائبة في البحث الأصولي زمناً طويلاً.

عبد الجبار الرفاعي

الفصل الأول

مقاصد الشريعة
في تراث اهل البيت

ترجمة: حيدر نجف

لعل من أهم الإشكاليات التي تطرح في إطار فلسفة الفقه، قضية مقاصد الشريعة وأهداف الفقه. ويتشكّل السؤال في هذا المضمار على النحو التالي؛ ما هي الأهداف التي يرمي إليها الفقه الاسلامي؟ وكيف يمكن تشخيصها؟ وما هو تأثير هذه الأهداف في عملية الاستنباط والاجتهاد؟

وبتعبير آخر، يُعنى علم المقاصد بإشكاليات من قبيل:

١- هل يصبو الفقه الاسلامي الى غايات وأهداف معينة؟

٢- هل يمكن تشخيص غايات ومقاصد الفقه؟

٣- ما هي السبل لمعرفة مقاصد الشريعة؟

٤- ما هي العلاقة بين الأهداف والغايات، وكيف يمكن تصنيفها؟

٥- ما هي المقاصد الأصلية والفرعية للشريعة؟

٦- ما هو تأثير علم المقاصد في الاجتهاد والاستنباط؟

هذه تساؤلات يصطنع علم المقاصد أجوبتها. ولمزيد من الإيضاح نقول بأننا في إطار موضوع المقاصد نواجه ثلاث مساحات لابد من التمييز بينها، لنضع النقاش في صورته الصحيحة. فأحياناً يكون مرادنا مقاصد الدين، وأحياناً نحصر أنفسنا في دائرة أضيق لنبحث في مقاصد الفقه، وفي المساحة الثالثة نحدّد أنفسنا أكثر، بمعرفة الغاية من حكم فقهي واحد أو عدة أحكام فقهية. ويمكننا التعبير عن هذه المساحات الثلاث بما يلي:

أهداف الدين، ومقاصد الشريعة، وملاكات الأحكام.

وتكشف كل واحدة من هذه التعابير عن مجال معين في موضوع المقاصد.

المجال الأول: يشمل كل مقاصد الدين، فهو أوسع من إطار الفقه والشريعة، ومن الطبيعي أن يدرس هذا المجال في فلسفة الدين، وليس في فلسفة الفقه. وبعبارة ثانية فان أهداف الدين تبحث في التساؤلات الأساسية حول الدين. وبالطبع فان الإجابات عن هذه التساؤلات سيكون لــها تأثير مهم في فلسفة الفقه والدراسات الفقهية.

المجال الثاني: هو مقاصد الشريعة أو أهداف الفقه، حيث ينصب الاهتمام على غايات جزء محدد من الدين، ألا وهو الفقه. وفي هذا المجال يُدرس أحد الأسئلة التي تواجه الفقه والشريعة تحت عنوان فلسفة الفقه. وهو مجال يأتي في الترتيب بعد دائرة أهداف الدين.

المجال الثالث: هو ملاك الأحكام أو مناطها أو عللها. وفي هذا المجال تفيد مفردات الملاك والمناط والعلة معنىً واحداً يرتبط بالحكم الفقهي. وكما هو واضح من هذه المفردات فانها تركز على فلسفة حكم واحد من أحكام الشريعة وغايته. وفي هذا المجال يبحث الــهدف المراد من حكم معين بعيداً عن الأهداف الكلية للفقه والدين. والفرض المسبق لمثل هذه الدراسة هو أن لكل حكم غاية معينة يمكن الوقوف عليها في علم الفقه.

ومن الجلي أن موضوع مقالنا هذا يتحدد بالمجال الثاني، رغم تسليمنا بأن للدين غاية أو غايات تتمظهر في كل واحد من اجزائه كالأصول والأخلاق والشريعة. كما أن لكل جزء من أجزاء الدين كالفقه أو الشريعة غايات تتحدد في أحكام ذلك الجزء ودساتيره.

وبعبارة أخرى إذا تم تحليل أهداف الدين وتجزئتها فسنصل الى أهداف الفقه والأخلاق وأصول الدين. وإذا تم تركيب أهداف هذه الأجزاء الثلاثة فستكون

نتيجة أهداف الدين. ومثل هذه العلاقة قائمة أيضاً بين أهداف الفقه وملاكات الأحكام.

وإذا اتضح المراد من مقاصد الشريعة وأهداف الفقه، ينبغي الإشارة الى وجود عدة أسئلة أساسية لا مجال لمناقشتها جميعاً في هذه المقالة. لذلك نكتفي بالإجابة عن السؤالين الأول والثاني من وجهة نظر مدرسة أهل البيت:

١ ــ هل للفقه الاسلامي أهداف وغايات؟

٢ ــ هل يمكن معرفة هذه الأهداف والغايات؟

ويعود السبب في اختيار هذين السؤالين دون غيرهما، والإجابة عنهما وفق مدرسة أهل البيت الى قلة ما دوّنه علماء الشيعة في هذا المجال، بل إن ما دونوه هو في الواقع لا شيء بالنسبة لما صدر عن علماء السنة. وهذا ما قد يوهم البعض بأن فقهاء الشيعة لا يرون للفقه من غايات، أو أنهم يرون غايات الشريعة مما لا يمكن تشخيصه والوقوف عليه، وإلاّ لتدارسوا هذه الغايات وبحثوا فيها.

وما نرمي إليه في هذه السطور هو دحض هذا الوهم، والتدليل على أن جواب علماء الشيعة عن السؤالين المذكورين جواب إيجابي، من دون أن ننكر تقصيرهم في إشباع البحث وإعطائه حقه من الدراسة والتدوين.

وقبل أن ندخل في حيّز الإجابة عن السؤالين، لابد أن نتناول بالإجمال موضوعين آخرين:

الأول: ضرورة البحث في مقاصد الشريعة.

والثاني: التاريخ الموجز لـهذا الموضوع عند الشيعة والسنة.

ضرورة البحث في مقاصد الشريعة:

لا شك أن الشريعة هي فعل الله التشريعي كما أن عالم الوجود فعله التكويني. ومثلما للخلق والتكوين أغراض وغايات، فان للشريعة والتشريع أهدافاً ومرامي معينة.

ومن الضروري معرفة أهداف الفقه وغاياته لتقييم مساره وتوجهاته العامة، إذ يمكن تحديد قيمة كل حركة وتيار عبر معرفة غاياتها وأهدافها. لذلك من المناسب جداً قياس فاعلية الفقه وإيجابيته من خلال طبيعة أهدافه ومقاصده.

كما ان معرفة مقاصد الفقه تفضي الى تشخيص التخوم العامة للفقه، وفي كثير من الحالات يمكن عبرها تقييم اجتهاد المجتهدين، والحكم على بعض الأحاديث والروايات.

وفي ضوء المعرفة الدقيقة بمقاصد الشريعة وتشخيص مراتبها، يمكن رفع الكثير من التعارضات في مجال التشريع والتنفيذ الفقهي. كما يمكن اعتبار مقاصد الشريعة واحداً من معايير نقد الأسناد وتقييمها.

وعموماً يمكن إجلاء أهمية البحث في مقاصد الشريعة بالنقاط التالية:

١- تقييم المسار العام للفقه وفاعليته.

٢- تعيين حدود الفقه وصلاحياته.

٣- رفع التعارض في مجال التشريع والتنفيذ الفقهيين.

٤- تقييم السند من خلال تقييم المتن.

٥- التوفر على نظم وقواعد فقهية.

٦- تصنيف الأحكام والمسائل الشرعية في مجاميع منتظمة متماسكة.

تاريخ المقاصد

مع ان الغاية من هذه السطور دراسة مقاصد الشريعة من وجهة نظر شيعية، مما يعني ضرورة أن نبحث تاريخ المقاصد عند الشيعة الامامية وحسب، ولكن نظراً لكثرة البحوث التي قدّمها علماء السنة في هذا المجال، سنلقي أولاً نظرة على تاريخ المقاصد عندهم، ثم نأتي على تاريخها عند علماء الامامية.

طرحت قضية مقاصد الشريعة لأول مرة من قبل إمام الحرمين الجويني (المتوفى ٤٧٤ هـ) في كتاب (البرهان في أصول الفقه). وقد صنّف الجويني الفقه الاسلامي الى خمسة أقسام:

١- الضروريات: وهي الأحكام التي من شأنها الحفاظ على ضروريات الحياة، مثل القصاص.

٢- الحاجيات: وهي الأحكام التي توفر المستلزمات العامة لحياة الإنسان.

٣- الأحكام التي تحقق للانسان التحلّي بالكرامة والابتعاد عن النواقص والخبائث، مثل أحكام الطهارة.

٤- الأحكام المستحبة غير الداخلة في المجاميع الثلاثة السابقة.

٥- الأحكام التي لا تكون فلسفتها ومبرراتها واضحة بالنسبة لنا، وهي أحكام نادرة؛ لأن الأرجح هو أن تكون مقاصد الأحكام الشرعية ممكنة الفهم وقابلة للادراك[1].

وبعد الجويني جاء الدور للغزالي (المتوفى ٥٠٥ هـ) الذي تناول هذه المسألة في كتابه (المستصفى في علم الأصول)، حيث يقول: «ومقصود الشارع خمسة وهو أن يحفظ للناس دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[2].

ويرتب الغزالي مصالح الشريعة في ثلاث مراتب: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ويضع المقاصد الخمسة ضمن الضروريات[3].

وبعد الغزالي، جاء سيف الدين الآمدي (المتوفى ٦٣١هـ) ليطرح هذه القضية في كتاب (الإحكام في أصول الأحكام). ويقسّم المقاصد الضرورية الى خمسة أصناف، حيث يقول: «والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظراً الى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»[4].

ويضيف ابن السبكي (المتوفى ٧٧١ هـ) حفظ ماء الوجه الى المقاصد الخمسة، ويقول: الضروري كحفظ الدين، ثم حفظ النفس، ثم العقل، ثم النسب، ثم المال والعرض[5].

ويتوسع ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨ هـ) في بحث المقاصد، فيعترض على حصر مقاصد الفقه في الأمور الدنيوية، والتغاضي عن مقاصد، نظير حب الله وخشيته والاخلاص في الدين، فيقول: «وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للاحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، وجعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن من حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر. وأعرضوا عن العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالـــها: كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير

ذلك من أنواع ما أمره به ونهى عنه، حفاظاً للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق، ويتبيّن أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»[٦].

وبعد ثلاثة قرون من الجهود العلمية، كان الشاطبي (المتوفى ٧٩٠ هـ) أول من تناول المقاصد بشكل تفصيلي في كتابه «الموافقات في أصول الشريعة»، وقد خصّص مجلداً كاملاً من كتابه لـهذا الموضوع تحت عنوان «كتاب المقاصد»[٧]، وبعد أن أحصى آراء من سبقوه، أثار مسألتين جديدتين: الأولى تصنيف المقاصد، والثانية سبل الكشف عن المقاصد.

والبعض يذهب الى أن الإمام الشافعي إذا كان مؤسس علم الأصول باعتباره «قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»، فان للشاطبي فضل السبق في تأسيس مقاصد الشريعة. فله «الفضل الكبير.. بمراعاة ما يسمى... بروح الشريعة... وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة ذلك الاهتمام»[٨].

ويمكن القول: إن كتاب الشاطبي كان بحق منعطفاً علمياً في البحوث الخاصة بمقاصد الشريعة.

ولم يشهد هذا المجال العلمي من بعده تطوراً يذكر، حتى شاهد الإمام محمد عبده النسخة المطبوعة من كتاب الشاطبي عند زيارته لتونس عام ١٨٨٤م (١٣٣٢ هـ) فبذل جهوداً حثيثة في نشره والترويج له والإلماع الى أهميته.

يقول الشيخ عبد الله درّاز أحد تلامذة الإمام محمد عبده: «كثيراً ما سمعناوصية المرحوم الشيخ محمد عبده لطلاب العلم بتناول الكتاب، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية[٩]».

وبعد ذلك وصل الدور لابن عاشور (المتوفى ١٣٩٦ هـ) الذي ألف كتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية) منادياً فيه بشكل واسع لتأسيس علم المقاصد.

وفي الفترة المعاصرة، عكف علماء السنة على شرح مذهب الشاطبي وابن عاشور مؤلفين في ذلك كتابات عديدة، منها.

١- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني.

٢- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، لاسماعيل الحسني.

وصدرت للبعض مؤلفات مستقلة في موضوع المقاصد، نظير:

٣- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي.

٤- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لمحمد سعد بن احمد بن مسعود اليوبي.

٥- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ليوسف حامد العالم.

كما ظهرت كتب في الحكمة من التشريعات وفلسفتها، وهي مؤلفات يمكن أن تعد مفيدة جداً في مبحث المقاصد، ومن نماذجها:

٦- حكمة التشريع وفلسفته، لعلي أحمد الجرجاوي.

٧- فلسفة التشريع الإسلامي، لصبحي محمصاني.

٨- أهداف التشريع الاسلامي، لمحمد حسن أبو يحيى.

٩- فلسفة التشريع الاسلامي، لأحمد زكي تفاحة.

١٠- تعليل الأحكام، لمحمد مصطفى شبلي.

كانت هذه خلاصة سريعة جداً لتاريخ المقاصد عند علماء السنة. وفيما يلي نستعرض مختصراً لتاريخها عند علماء الشيعة كما ترسمه المراجع الببليوغرافية. فقد ازدهرت المقاصد عند الشيعة منذ أواخر القرن الثالث، وأخذت عنوان «كتاب العلل»، وكان من نتاجات فقهاء الامامية في هذا المجال:

١- كتاب العلل، لعلي بن أبي سهل حاتم القزويني.

٢- كتاب العلل ، لعلي بن الحسن بن علي بن فضال.

٣- كتاب العلل، لأبي محمد الفضل بن شاذان النيشابوري (المتوفى ٢٦٠هـ).

٤- كتاب العلل، لأحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن بن دؤل القمي (المتوفى ٣٥٠ هـ).

٥- كتاب العلل، لعلي بن ابراهيم بن هاشم القمي.

٦- كتاب العلل، لأبي عبد الله محمد بن خالد البرقي.

٧-كتاب العلل، لأبي الحسن محمدبن أحمد بن داود القمي(المتوفى ٣٦٨ هـ).

٨- كتاب العلل، ليونس بن عبد الرحمن.

٩- علل الشرائع، لأبي محمد مفضل بن عمر الجعفي الكوفي.

١٠- علل الشريعة، للحسين بن علي بن شيبان[١٠].

ولا أثر لهذه الكتب في الوقت الحاضر، سوى اسمائها في المراجع الببليوغرافية. وأقدم الكتب التي ما تزال موجودة بين أيدينا هو «علل الشرائع والأحكام» للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين (المتوفى ٣٨١ هـ) والذي وضع أواخر القرن الرابع الهجري.

ومن الجدير بالاشارة أن ثمة كتباً وضعت في ذات الفترة حول علل بعض الأحكام الشرعية، فيما يلي بعض منها:

١- علل الصوم، لأبي علي القمي وأحمد بن اسحاق الأشعري.

٢- علل الفرائض والنوافل، لمحمد بن الحسن عبد الله الجعفري.

٣- علل النكاح والمتعة، ليونس بن عبد الرحمن.

٤- علل الوضوء، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين[١١].

٥- علل الوضوء، لحمدان بن اسحاق الخراساني.

٠ وبعد ذلك لم تظهر أعمال ذات أهمية على هذا الصعيد، سوى إشارات مقتضبة في مداخل كتب الفقه، نذكر نماذج منها:

تحدث الشهيد الأول (المتوفى ٧٨٦ هـ) في كتاب «القواعد والفوائد» بشكل مجمل عن هذه المسألة ، فقال: «ووجه الحصر أن الحكم الشرعي إما أن تكون غايته الآخرة، أو الغرض الأهم منه الدنيا، والأول: العبادات. والثاني: إما أن يحتاج الى عبارة، أو لا، والثاني: الأحكام، والأول: إما أن تكون العبارة من اثنين — تحقيقاً أو تقديراً — أو لا ، والأول: العقود، والثاني: الايقاعات»[١٢].

ويستدل الفاضل المقداد (المتوفى ٨٢٦ هـ) في «التنقيح الرائع» على انحصار الابواب الفقهية في العبادات والعقود والايقاعات والأحكام، ويكتب: «وقرروا دليل الحصر بوجوه:

الأول: أن المبحوث عنه فيه إما متعلق بالأمور الأخروية وهو العبادات أو الدنيوية. فإما أن لايفتقر الى عبارة لفظية، فهو الأحكام، أو يفتقر ، فإما من اثنين غالباً، وهو العقود، أو واحدة، وهو الايقاعات.

الثاني: طريق الحكماء، وهو أن يقال: كمال الانسان إما بجلب نفع أو رفع ضرر، والأول: إما عاجل أو آجل، فجلب النفع العاجل بالمعاملات والأطعمة والأشربة والنكاح، وجلب النفع الآجل بالعبادات، ودفع الضرر بالقصاص وما شابهه.

الثالث: ان الشرائع جاءت لحفظ المقاصد الخمسة، وهي الدين والنفس والمال والنسب والعقل. وهي التي يجب تقريرها في كل شريعة.

فالدين يحفظ بقسم العبادات، والنفس بشرع القصاص، والنسب بالنكاح وتوابعه الحدود والتعزيرات، والمال بالعقود وتحريم الغصب والسرقة، والعقل بتحريم المسكرات وما في معناها وثبوت الحد والتعزير على ذلك، وحفظ الجميع بالقضاء والشهادات وتوابعهما»[١٣].

وكما هو واضح فقد جارى الفاضل المقداد رأي حجة الإسلام الغزالي، وقسم الفقه على أساس هذا الرأي.

وما عدا هذا لا توجد أعمال وكتابات تتطرق لأهداف الفقه ومقاصد الشريعة بمنحىً شمولي مستوعب. لكن ثمة إشارات فرعية تحت عناوين تنقيح المناط أو ملاك الحكم متوزعة في كتب الأصول والفقه. ويبدو الاهتمام بهذه الاشارات ضمن اطار الاهتمام بمقاصد الشريعة ضرورياً، من باب أن الفقيه إذا كان من القائلين بامكانية الكشف عن مناط الحكم وتنقيحه، فلابد له من القبول ضمن دائرة أوسع بامكانية استنباط مقاصد الأحكام وعللها. لذلك نشير الى عيّنات من هذه البحوث الفرعية:

خصّص الوحيد البهبهاني (المتوفى ١٢٠٦ هـ) الفائدة الحادية عشرة في كتابه «الفوائد الحائرية» لهذا الموضوع، وأسبغ عليها عنوان «تنقيح المناط وحجية القياس المنصوص العلة»[١٤].

أفرد الملا مهدي النراقي (المتوفى ١٢٠٩ هـ) بحثاً موجزاً لتنقيح المناط في كتاب «تجريد الأصول»[١٥].

حقّق الملا نظر علي الطالقاني (١٢٤٠ – ١٣٠٦ هـ) خطوة كبيرة على صعيد المقاصد وبناء النظم الفقهية، بتأليفه كتاب «مناط الأحكام». ويتمتع الكتاب بنسق شيّق ومنطق أخّاذ، بحيث يمكن أن يكون حجر الزاوية لبحوث جديدة مهمة.

وقد خصّص مهدي بن محمد علي الأصفهاني (ولد في ١٢٩٨ هـ) بحثاً قصيراً لتنقيح المناط في كتابه «الأرائك»[١٦].

وقدم العلامة الشعراني (المتوفى ١٣٩٣ هـ) في كتاب «المدخل الى عذب المنهل» بحثاً موسعاً في الخروج عن النص وتنقيح المناط ومنصوص العلة[١٧].

كما حرر السيد محمد على المدرس في مجلة «كانون وكلا» (مركز المحامين) مقالاً مختصراً حول تنقيح المناط[18]. ولم نعثر على مزيد من النتاجات في هذا المجال ضمن تاريخ الفقه الامامي.

إمكانية تشخيص المقاصد عند الإماميّة

الى هنا قدّمنا طرحاً عاماً لمسألة المقاصد في الشريعة الإسلامية .. وعندها نصل الى السؤال الرئيس؛ هل للفقه الاسلامي غايات؟ وهل يمكن معرفتها؟ وما هو رأي فقهاء الشيعة في هذا المجال؟ وهل ضعف اهتمامهم بهذا الموضوع له جذوره النظرية العقيدية، أم أنه جاء نتيجة ظروف وأسباب أخرى؟

ما من شك أن الوقوف على مقاصد الشريعة يحتاج الى قبليات ضرورية منها:

١- الايمان بوجود مصالح ومفاسد وراء تشريع الأحكام.

٢- إمكانية اكتشاف واستنباط ملاك الأحكام الشرعية.

فما لم تكن للأحكام مصالح ومفاسد ثبوتاً، لن يكون هنالك مبرر للكشف عن الملاك والمناط.

ولفقهاء الشيعة رأي ايجابي في كلتا المسألتين. فهم من ناحية يعتبرون الاحكام مقيّدة وتابعة لمجموعة من المصالح التي يريد الشارع تكريسها، ومفاسد يبغي الحدّ منها. ومن ناحية أخرى يعتقدون بامكانية اكتشاف الملاكات والمقاصد.

ففي المسألة الأولى يعتبر رأي الشيعة مطابقاً لرأي العدلية، إذ هم يرون للأفعال حسناً أو قبحاً ذاتيين، فالحسن والقبح هما ملاك الحكم الشرعي. ولذلك بامكان العقل إدراك الملاكات. وضمن هذا النطاق ذاته يذهب الأصوليون الى ملازمة الحكم العقلي للحكم الشرعي[19].

وعليه فلا ضرورة لمزيد من البحث والبراهين في هذه القضية، فكما قال الفقيه المعروف صاحب الجواهر: «إن الأحكام الشرعية عندنا معلولة لمصالح واقعية»[20].

أما المهم في الأمر، فهو مناقشة النقطة الثانية التي نتساءل فيها: هل [illegible] الأحكام ممكنة الكشف والإدراك في المدرسة الفقهية لأهل البيت، [illegible] الوصول الى حيّز أهداف الشريعة ومقاصدها؟

وهذا ما سوف نتدارسه فيما يلي، ونحاول إقامة الأدلة عليه. وقبل سرد الأدله، من المناسب التدقيق في عدة نقاط:

١- حينما نتحدث عن إمكانية اكتشاف الملاك، فإن حديثنا هذا يقتصر على المعاملات دون العبادات.

٢-حتى في غير العبادات يمكن اكتشاف الملاك في أغلب الحالات لا في جميعها.

٣- لا يخفى على أحد إمكانية خطأ العلماء في الكشف عن المناط والملاك، كما ان أخطاءهم في استنباط الأحكام واردة وشائعة.

٤- لأجل اجتناب الأخطاء عند كشف المقاصد أو التقليل منها، ينبغي تقنين هذا العملية.

٥- القياس والاستحسان ممارستان مذمومتان في الفقه الشيعي، ولا يمكن اعتبارهما أساس استنباط الملاك.

٦- يكمن الفرق بين القياس وكشف الملاك في أمرين:

الأول: أن القياس يكتفي بالظن غير اليقيني.

والثاني: أنه حالة شخصية.

أما في اكتشاف الملاك وتنقيح المناط، فينبغي الانتهاء الى العلم أو الاطمئنان العقلائي. إذ يجب ان تكون القرائن والشواهد بحيث تحقّق للفقهاء مثل هذا العلم أو الاطمئنان العقلائي. فلا تكون العملية شخصية مزاجية.

٧- لا يمكن انكار أن بعض حالات تنقيح المناط وكشف الملاك ما هي في الواقع إلا قياس .. كما لابد من الاعتراف أن بعض القياسات ليست سوى تنقيح مناطات .

وبعد الإشارة الى هذه النقاط .. نسوق براهين كشف الملاك وإدراك المقاصد في الفقه الشيعي، ضمن أربعة جوانب:

أولا: الأئمة وكشف الملاك

في الشريعة التي تعتبر التفكّر والتعقّل أساساً لازماً وحجر الزاوية في بنائها، وتأمر الانسان بالتفكير في معطيات الدين، حينما نرى ائمة الدين يركزون على تبيان ما وراء الأحكام من علل وأسباب وحكمة، فان السبب هو ترغيب الناس في فهم أهداف الشريعة والحث على كشف ملاكات أحكامها. يقول الله في كتابه الكريم: (وأنزلنا اليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون)[٢١]. ويقول أيضاً: (والذين إذا ذكّروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صماً وعمياناً)[٢٢].

وهناك آيات كثيرة أخرى تحض على التفكّر والتعقّل، بل ان بعض آيات الأحكام في الكتاب العزيز تتضمن في طياتها فوائد الأحكام وأسبابها.

وفي مثل هذه الأجواء الفكرية التي يذكر فيها الأئمة العلل والأسباب الى جانب الأحكام والتشريعات، لن يكون لـــهذه الحالة من مدلول سوى إمكانية الكشف عن الملاكات والترغيب في معرفتها. وهذا ما نلاحظه في الكثير من الروايات والأحاديث التي نذكر أدناه بعضاً منها:

١- عن الرضا عليه السلام: إنما أمر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما أصابه من فضح الميت؛ لأن الميت إذا خرج منه الروح بقي أكثر آفته[٢٣].

٢- عن الصادق عليه السلام: انه سئل ما العلة التي من أجلها لا يصلي الرجل في قميص متوشحاً؟ فقال: لعلة التكبّر في موضع الاستكانة والذل[٢٤].

٣- عن الرضا عليه السلام في جواب محمد بن سنان في علة الزكاة: من أنها .. أجل قوت الفقراء وتحصين أموال الأغنياء .. مع ما فيها من الزيادة والرأفة . . حمة لأهل الضعف والعطف على أهل المسكنة، والحث لـــهم على المواساة . ..ه الفقراء[٢٥].

٤- عن الرضا في جواب السؤال عن تحريم الربا قال: لما فيه من فساد الأموال؛ .. الانسان إذا اشترى الدرهم بدرهـــمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الآخر .فلاً[٢٦].

٥- عن يونس عن أبي عبد الله عليه السلام سألته عن العلة التي من أجلها إذا .طلق الرجل امرأته وهو مريض في حال الاضرار، ورثته و لم يرثها؟ فقال: هو .ضرار، ومعنى الاضرار منعه إياها ميراثها منه، فإلزام الميراث عقوبة[٢٧].

٦- عن الرضا عليه السلام: وعلة ضرب الزاني على جسده بأشد الضرب .مباشرته الزنا واستلذاذ الجسد كله به، فجعل الضرب عقوبة له وعبرة لغيره، وهو أعظم الجنايات[٢٨].

٧- عن الرضا عليه السلام: وعلة التخفيف في البول والغائط لأنه أكثر وأدوم من الجنابة، فرضي فيه بالوضوء لكثرته ومشقته ومجيئه بغير ارادة منه ولا شهوة[٢٩].

٨- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إختنوا أولادكم لسبعة أيام؛ فإنه أطهر وأسرع لنبات اللحم[٣٠].

٩- عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن أكل الثوم فقال: إنما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لريحه فقال من أكل هذه البقلة الخبيثة فلا يقرب مسجدنا، فاما من أكله و لم يأت المسجد فلابأس[٣١].

١٠- عن الرضا عليه السلام: حرّم الله الخمر لما فيها من الفساد ومن تغيير عقول شاربيها[٣٢].

١١- قال أبو عبد الله عليه السلام: انما جعلت القسامة احتياطاً لدماء الناس، كيما إذا أراد الفاسق أن يقتل رجلاً أو يغتال رجلاً حيث لا يراه خاف ذلك فامتنع من القتل[٣٣].

١٢- عن علي عليه السلام أنه قال : لا أقيم على رجلٍ حداً بأرض العدو حتى يخرج منها، مخافة أن تحمله الحميّة فيلحق بالعدو[٣٤].

مرّ بنا أن الاستدلال العقلي في إطار نصوص القرآن والسنة يمثل أساس الاجتهاد في الفقه الشيعي. والمراد بهذا الأسلوب، منهج الاستدلال في المنطق الصوري، الذي يتضمن حُججاً قاطعة. أما أسلوب التمثيل المنطقي فهو اسلوب ظني، ويسمى في الفقه قياساً، ويستند الى كشف احتمالي عن علل الأحكام، وقد رفضه الشيعة من بداية ظهوره في الفقه الاسلامي في القرن الثاني الـــهجري. ولكن في الحالات التي يمكن فيها الكشف عن علل الأحكام بصورة قطعية تفيد الإطمئنان عُدَّ هذا الكشف حجة معتبرة يمكن الاستدلال بها والاستناد إليها.

وفي القرون الأولى كان المحدثون يرفضون أساليب البرهنة العقلية، ويعتبرون هذا النمط من الكشف القطعي في عداد القياس، فيحذّرون من الانسياق إليه، بينما اعتبره بعض العلماء المتأخرين قياساً مشروعاً، على الرغم من أن هذه التحليلات العقلية لا علاقة لـــها بالقياس في مفهومه السنّي. وربما كان التشابه الاسمي والظاهري هو السبب في اعتبار كل الاستدلالات العقلية من قبيل القياسات الفقهية؛ لذلك عمم أصحاب الحديث الروايات الشيعية الناهية عن القياس على جميع الاستدلالات العقلية، مع أن تلك الروايات تنهى حتى عن الاجتهاد الشخصي الحر الذي قد يعمل به الفقيه في المسائل الشرعية والذي يسمى اصطلاحاً «الرأي». وقدكان مصطلح الاجتهاد خلال الأدوار الإسلامية الأولى، يعني فقهياً الاستدلالات غير العلمية أو «الرأي» ولـــهذا نجد الشيعة حتى القرن الخامس أو

ـسادس الـــهجري يرفضون الاجتهاد (بهذا المعنى) وهو مانجده في كتبهم الكلامية ـ.اك، ومنها كتب النوبختيين، وابي القاسم علي بن أحمد الكوفي، في دحض ـلاجتهاد.وإلا فالاجتهاد بمعنى الاستدلال التحليلي العقلي شاع بين علماء الامامية ـمن القرن الثاني، وفي أواخر القرن الرابع غدا أسلوباً فريداً في المباحث الفقهية ـعندهم.

وبلحاظ ما أسلفنا، من الطبيعي أن تتحول مناهج الاستدلال الشيعية خلال ـقرون الأولى، في النظرة السطحية للمحدثين المناوئين لاستخدام العقليات في الفقه ـالإسلامي، الى نوع من العمل بالرأي والقياس.

ففي روايات الشيعة التي وردت أغلبها عن طريق المحدثين أنفسهم، نجد جماعة ـمن صحابة الأئمة يعملون بالقياس حينما لا يجدون حكماً صريحاً للمسألة في الكتاب والسنة، وفي روايات أخرى نراهم يعملون بالرأي.

وقد لاحقت تهمة القياس فريقاً من أعلم صحابة الأئمة وأفقههم، ممن تروى عنهم آراء واجتهادات دقيقة جداً في المصادر الفقهية، ومن هؤلاء الفضل بن شاذان النيشابوري الفقيه والمتكلم الشيعي المعروف، وصاحب كتاب الإيضاح (توفي ٢٦٠ هـــ) ، الذي وصلتنا آراؤه وبحوثه في الطلاق والإرث وغيرها من مسائل الفقه والعقليات. ويونس بن عبد الرحمن الذي تنقل عنه آراؤه في خلل الصلاة والزكاة والنكاح والأرث. وزرارة بن أعين الكوفي، وجميل بن درّاج، أعلم أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وعبد الله بن بكير أحد أشهر فقهاء الشيعة في القرن الثاني الـــهجري، وغيرهم من ألمع أصحاب الأئمة، والذين عيب عليهم عملهم بالقياس، في حين من الثابت تقريباً أنهم استعملوا في فقههم الأساليب الاستدلالية التحليلية دون اسلوب القياس السني. ولا أدل على ذلك من فتاواهم التي جمع الكثير منها صاحب كتاب «كشف القناع».

يتضح من مجمل ما أسلفناه وجود نوعين من الفقه الشيعي في عصر الأئمة عليهم السلام. الأول الحركة الاستدلالية العقلية في المسائل الفقهية. والقائلة بالاجتهاد بالاستناد الى الضوابط والأحكام الكلية للقرآن والسنة. والثاني حركة تقليدية نقلية تشدد على الأحاديث والنصوص، وتتجنّب ممارسة إضافية اسمها الاجتهاد، حتى لو استندت الى القرآن والسنة. وثمة أجزاء من الرسائل الفقهية لفقهاء عهد الأئمة، مثل الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن، وردت في آثار العهود اللاحقة، تدل بوضوح أن عملية تدوين الفقه وفصله عن الحديث بدأت منذ أواخر القرن الثاني وبدايات القرن الثالث، وهذا خلافاً للنظرية المشهورة حول تاريخ هذه العملية[٣٥].

وعليه فإن الروايات الواردة في ذم القياس[٣٦]، وفي أن دين الله لا يصاب بالعقول[٣٧]، لا تخص كشف المقاصد والملاكات، وإنما تختص بالحالات التالية:

١- العبادات والشؤون التعبدية المحضة.

٢- كشف الملاك على أساس الظن والحدس الشخصي.

٣- كشف الملاك بدون ضوابط وأدلة.

ففي غير العبادات، إذا كانت هنالك ضوابط وقوانين تفضي الى ملاكات منقّحة مستدلة، وإذا كان السائد هو التريث وعدم التسرع في كشف الملاك، وانما الاستناد الى شواهد وقرائن متينة، فإنها لن تكون المقصودة بتلك الروايات.

ثانيا: تنقيح المناط في استنباط الفقهاء

هنا نقدم نماذج لاستخدام المناط كدليل كافٍ لتعميم دائرة الأحكام أو تضييقها. والــهدف هو التدليل على اهتمام فقهاء الشيعة بالمناط، ولا نزعم إحصاء جميع الأمثلة على ذلك في الفقه، كما لا ندعي أن كل الفقهاء التزموا بهذه الحالات:

١- يقول الشيخ الانصاري في وضوء الجبيرة: «وقال في الذكرى: لو عمّت الجبائر أو الدواء الأعضاء مسح على الجميع، ولا ينسحب الحكم الى خائف البرد فيؤمر بوضع حائل بل يتيمّم لأنه عذر نادر وزواله سريع. انتهى. نعم أكثر الأخبار لايشمل هذه الصورة لكن المناط منقح فيها»[٣٨].

٢- يكتب الاستاذ التبريزي حول بيع القرآن للكافر، رادّاً على من قاس ذلك ببيع المسلم للكافر: «الفحوى ممنوعة، فإنه لو كان أصل الحكم ثابتاً بأن لا يصح ملك الكافر العبد المسلم، فهو باعتبار أن ملك الكافر المسلم وعدم تمكن المسلم على تصرفاته وأفعاله إلاّ برخصة منه، ولاية للكافر على المسلم، ولا يجري ذلك في ملك الكافر للمصحف. وبعبارة أخرى لو لم يكن هذا هو الملاك جزماً، فلا أقل من احتمال كونه الملاك، ومعه لايمكن دعوى الفحوى»[٣٩]

٣- قال فريق من الفقهاء في تعميم بيع الأرض الى الأرض الزراعية والسكنية، في مبحث الخمس: «اللهم إلا أن يحكم بالمناط وأن المقصود من الحكم عدم تسلّط أهل الذمة على مستقلات المسلمين كما لا يبعد ذلك»[٤٠].

٤- وكتبوا في تعميم الشراء على مطلق المعاوضات: «أقول: العمدة في التعميم إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط القطعي، فإن تم وإلاّ وجب الاقتصار على النص»[٤١].

٥- في رسالة للإمام الخميني الى أحد طلابه، يذم الجمود على الحالات المذكورة في الروايات، ويعمم الأحكام على الحالات المعاصرة المستحدثة: «لابد أن

أعبّر عن أسفي لما استنتجتموه من الأخبار والأحكام الالــهية. فحسب ما كتبتموه، يقتصر صرف الزكاة على الفقراء وباقي الأمور المذكورة واليوم حيث وصلت مصارفها الى مئات الحالات، لا طريق أمامنا. وذكرتَ أن «الرهان» في السبق والرماية خاص بالسهام والأقواس وسباق الخيل وما الى ذلك من الدواب التي كانت تستعمل في الحروب سابقاً، واليوم أيضاً يقتصر الرهان على هذه الحالات. والأنفال التي أحلّت للشيعة، تعني أن يستطيع الشيعة اليوم بدون أي مانع ركوب أنواع السيارات والجرارات وتخريب الغابات وكل ما يؤثر في حفظ البيئة، وتعريض حياة ملايين الناس للخطر، ولا يحق لأحد منعهم عن هذا. و[ذكرتَ أيضاً] أن المنازل والمساجد اللازمة [اللازم تخريبها] في تخطيط الشوارع وحل مشكلات المرور وحفظ حياة آلاف الناس، لا يجوز تخريبها، وأمثال ذلك. وعموماً وفق استنباطكم من الأخبار والروايات، يجب تهديم المدينة الجديدة بالكامل، وعلى الناس العودة للسكن في الأكواخ والحياة الى الأبد في الصحاري»[٤٢].

٦- وعمّم الإمام الخميــــني أدوات تنفيذ القصاص فقال: «ولا يبعد الجواز بما هو أسهل من السيف كالبندقية على المخ وبالاتصال بالقوة الكهربائية»[٤٣].

ويبدو أن هذا التعميم جاء على ضوء التعليلات الواردة في الروايات: «ولا يترك يعبث به ولكن يجهز عليه بالسيف»[٤٤]. «لا يترك يتلذذ به ولكن يجهز عليه بالسيف»[٤٥].

٧- يعمّم الشيخ محمد جواد مغنية السبق والرماية على الأدوات الجديدة. ويستدل على ذلك بالقول: «وبتعبير ثانٍ انه لا اعتبار بالحافر والخف والنصل، وإنما الاعتبار بالسلاح المعروف المتداول، والرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم إنما ذكر هذه الثلاثة لأنها السلاح المعروف دون غيرها في عصره ... وليس هذا

جتهاداً منّا في قبال النص، وإنما هو اجتهاد صحيح ومركز في تفسير النص يتفق من الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء تماماً...»[٤٦].

٨- يعمم صاحب الجواهر النفس على العرض[٤٧]. والمسلم على المسلم والمسلمة[٤٨]، ويعتبر ذكر النفس والمسلم مجرد مثال.

٩- في مبحث الصلاة في المكان المغصوب، يعتبر صاحب الجواهر قبال من يرون أن الصلاة يجب أن تؤدى كما هو وارد في الروايات، أن التحجر والجمود آفة الفقه، ويقول: «أعاذ الله الفقه من أمثال هذه الخرافات»[٤٩].

١٠- يعتبر المرحوم السيد ابو القاسم الخوئي عبارة «العيدين» في روايات منع خروج المرأة من المنزل مجرد مثال، ويعمم الحكم على صلوات الجمعة والجماعة[٥٠].

١١- الكثير من الفقهاء يعممون روايات سلس البول، في أساليب الحيلولة دون سراية النجاسة، على نماذج مشابهة لم ترد في الأحاديث[٥١].

١٢- يستعين المحقق البحراني في التعدي من القميص الى سائر أنواع الثياب بعلة الحكم، ثم يطرح قاعدة كلية: «ولا يقال: إن الخبر إنما تضمن القميص خاصة فلا يجوز تعدي الحكم الى غيره، فإن العلة الموجبة لإعادة الصلاة في النجاسة وهي شاملة لجميع الثياب. ثم لا يخفى أيضاً أن جل الأحكام من عبادات ومعاملات ونحو ذلك إنما خرجت في الرجال، والسؤالات إنما وضعت في الرجال مع أنه لا خلاف في دخول النساء ما لم تعلم الخصوصية للرجال في ذلك الحكم ونحو ذلك مما لا يخفى على المتدبر في الأخبار الواردة في جميع الأحكام وما ذاك إلا لما ذكرناه من حمل ما ذكر في الأخبار على مجرد التمثيل وتعدية الحكم الى ما عدا المذكور بطريق تنقيح المناط القطعي»[٥٢].

١٣- يكتب صاحب الجواهر في تعميم حكم الإتمام على محل قبور الأئمة عليهم السلام: «وكيف كان فما عن المرتضى وابن الجنيد من طرد الحكم في ساير

قبور الأئمة الـــهداة عليهم السلام لم نقف له على نص خاص، ولعلهما أخذاه من معلومية شرف قبورهم وأنها مساوية للمسجدين أو تزيد مع فهم كون العلة في الحكم هنا شرف المكان، كما يومئ إليه بعض النصوص السابقة»[٥٣].

١٤- وكتب ايضاً في مسألة تلقي الركبان: «وفيه أن الحكمة في النهي عن التلقي ليست بمراعاة حال الركب خاصة، الأعم من ذلك ومن حال أهل البلد باعتبار اختصاص الربح ونحوه بالمتلقي خاصة كما أومأنا إليه سابقاً فيعم حينئذ جميع ذلك»[٥٤].

ثالثا: شهادات علماء الشيعة

تحت هذا العنوان نورد تأكيدات طائفة من علماء الشيعة المعاصرين حول امكان معرفة الملاك وضرورة الالتفات الى مداليله:

١- يرى العلامة السيد محمد حسين فضل الله أن ملاك الكثير من الأحكام قابل للكشف والمعرفة، حيث يقول: «نحن نعرف أن بعض الأحكام الشرعية من الأحكام التوقيفية كالعبادات مثلاً، ولذلك نجد بعضها قد يخضع لقاعدة تختلف عن القاعدة التي يخضع لـــها حكم شرعي عبادي آخر.ولكننا لا نمانع من أن هناك كثيراً من الأحكام الشرعية لا سيما في عالم المعاملات، مما يمكن استكشاف ملاكه بشكل وبآخر من خلال استظهاره من طبيعة النص نفسه، على أساس مناسبات الحكم والموضوع، أو من خلال القرائن المتنوعة التي تدل على ذلك.

ومن هنا فاننا نتصور أن القول بعدم امكان إدراك الملاك بالمطلق هو قول غير دقيق، لاننا إذا لم نستطع إدراك الملاك في الأحكام التوقيفية كالعبادات وأمثالـــها، فانه بامكاننا أن ندرك الملاكات في المعاملات، أو بعض الأحكام الأخلاقية وغير ذلك.

ولكن المشكلة هو الاستغراق في التعبدية، والتعامل مع الفقه بمنطق الأسرار التعبد المحض، ويحضرني ما يقال في تطهير بعض النجاسات كالمتنجس بالبول، فاهم يتحدثون عن اشتراط غسلتين بالماء القليل، ويؤكدون على التعددية بحيث لو مسلنا كما عن بعضهم الموضع المتنجس بقطرتين على التوالي فانه يطهر، ولكننا مع ذلك لو أهرقنا إبريقاً كاملاً دفعة واحدة بلا تعدّد فانه لا يطهر، وذلك لأن التعددية شرط في التطهير، وقد يجاب عن الفرق بين الموردين بأنه من شؤون التعبد التي لايمكن إدراك الملاك فيها. مع أن الإنسان عندما يقف أمام موضع يتعلق بالنجاسة والطهارة يعرف أن المسألة هي إزالة الاستقذار، وأن قضية التعدد قد تنطلق من خلال الحالة الطبيعية للتطهير بحيث تكون الغسلة الأولى لإزالة العين، والغسلة الثانية لإزالة الاستقذار الناشئ من طبيعة وقوع هذه العين على هذا الموقع، ولذلك لا يجد الانسان خصوصية للتعدد إلاّ من خلال انها ناظرة الى الوضع الطبيعي في عالم الغسل، الذي تدور القذارة فيه بهذه الطريقة. وعليه فيمكن أن يستفيد الانسان من المدار بأن الكمية الأكثر والمستمرة يمكن أن تحقق الغسل بطريقة أكيدة أكثر من سابقتها.

طبعاً هذا لا ينفي أن يكون ثمة عدد من الأحكام الشرعية غير معروفة من جهة الملاكات والعلل، كما في العادة الشهرية للمرأة، وعدم قضاء الصلاة مثلاً وقضاء الصيام، وقد يقف المرء عاجزاً عن تفسير لـــهذه الأحكام، ولكن ذلك لايعني الاستغراق في الظاهرة التعبدية في الوقت الذي لا خصوصية لـــهذا المورد أو ذاك لو تأمل الفقيه فيه بشكل جيد، لأن القضية ليست قضية أسرار على الدوام وبشكل كامل كما يوحي البعض»[٥٥].

ويفصل العلامة فضل الله بين كشف الملاك وبين القياس، ويرى أن بينهما فرقاً أساسياً، فيقول: «لأن القياس هو أن تنتقل بالحكم من موضوع الى آخر على أساس

الظن في ان الملاك مشترك بينهما، والظن ليس حجة، فتكون النتيجة ليست حجة أيضاً، بينما ما نقوله هو أن نستظهر الملاك في الدليل، أو نستظهر الملاك من خلال العناصر المتنوعة هنا وهناك، مما يحقق لنا العلم بالملاك أو يحقق لنا الاطمئنان بهذا الملاك، وهذا ليس من القياس، بل هو أشبه بمنصوص العلة. ألا ترى الآن لو قال الشارع: لاتشرب الخمر لأنه مسكر، ألا نتعدى في الحرمة من الخمر الى كل مسكر؟ وإنما صحّ التعدي لأننا فهمنا بطريقة التعليل أن العنوان هو المسكر وليس الخمر، كذلك إذا فهمنا في كل مورد الملاك بشكل قطعي، أو بما تقوم به الحجة، فانا نستطيع أن نسري هذا الحكم من هذا الموضوع الى موضوع آخر، لأن جهة الحاقه به من جهة (اكتشاف) العنوان المشترك بين الموضوعين الذي يخضع له العنوانان معاً، كما في المسكر»[٥٦].

٢ — العلامة الشيخ محمد مهدي شـــمس الدين هو الآخر يرى إمكانية المعرفة بمقاصد الشريعة في غير العبادات، ويقول: «التعبد في العبادات المحضة أمر لا ريب فيه ومسلّم به، وأما في مجالات المجتمع، فيما نسميه الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكاسب الفردية مثلاً، نحن لا نعتقد للتعبد معنى على الاطلاق ولابد أن تنـــزل الأمور وفقاً للأدلة العليا في الشريعة وللقواعد العامة في الشريعة التي هي الضوابط الأساسية، لابد أن تنـــزل على مقاصد الشريعة وعلى ما نفهمه من المناطات، يعني بعبارة أخرى _ لا أقول المصالح والمفاسد الواقعية فقد نناقش بأننا لا نعرفها ــ ولكن ما يبدو لنا من حكمة التشريع لابد أن تنـــزل على هذا.

من هنا من جملة أسباب الخلل في المنهج هو هذا، مثلاً أذكر مثالاً بسيطاً، وهناك ما هو أهم منه، يحضرني وهو متداول بين الناس: وهو أن يبدأ المؤمنون طعامهم بالملح ويختموه بالملح بدعوى أنه مستحب أكله، سواء كان ذلك في البلاد الحارة أم في البلاد الباردة، في الصيف أم في الشتاء، يوجد نص وردت فيه نصيحة

. تناول الملح قبل الطعام وفي ختامه. لا أعرف الآن مدى القيمة السندية
ـ.ا النص حجة ودلالة. (التعبير المتداول في كتب الفقه أنه يستحب أي أنه
..م شرعي) أنا لا أفهم باب التعبد في هذا الأمر، أنا أفهم أن الملح مادة غذائية
ـا صلة بالجسد وبكيمياويات الجسد، وأن الانسان يفتقد في البلاد الحارة كمية
.. ماء جسده بالتعرق فيحتاج الى تعويضها، واما في البلاد الباردة أو في البلاد
...لة إذا كانت نسبة الملح في الطعام عالية قد لا يحتاج الانسان الى مزيد من
...ح، وبالتالي قد يكون من غير الراجح أن يستعمل الملح في طعامه»[٥٧].

وهكذا يستنتج: «نحتاج الى أن نتعامل مع نظام العبادات بمنهج يختلف عن
..نهج الذي نتعامل به مع تشريع الأمور الوضعية في الفقه العام أي فقه الأمة
.كل، وفقه المجتمع وعلاقات المجتمع ، وفقه الأفراد داخل المجتمع في علاقاتهم مع
..ولة أو مع الجماعات أو مع بعضهم، والمبدأ الأساسي ــ إلاّ أن يثبت خلاف
..لك بنص قاطع ــ أنه لا يوجد تعبد في باب المعاملات العامة، يعني في الفقه
.سياسي والتنظيمي والاقتصادي والأسري والاجتماعي، لايوجد تعبد، لابد أن
..مس مقاصد الشريعة هنا»[٥٨].

٣ ــ يذهب الشيخ محمد جواد مغنية الى أن لا تعبّد في المعاملات، فغايتها
. المصلحة منها قابلة للادراك: «... لأن المعاملات لا تعبد فيها. ومصلحتها ظاهرة
في الغالب- ... وبالتالي فان الجمود على حرفية النص يجب في العبادات، سواء
.عرفنا المصلحة منها، أم لم نعرف، أما في المعاملات فينبغي التوفيق القريب بين
النص والمصلحة المعلومة»[٥٩].

وهو لا يرى هذا في العبادات، وإنما يعتبرها تعبدية محضة: «ومهما يكن فان
على من يتكلم في مسائل دينية وشرعية أن لا يعتمد على مجرد إدراكه وفهمه لأن

دين الله لا يصاب بالعقول، كما قال أهل البيت عليهم السلام ، بل عليه أن يرجع الى مصادر الدين والشريعة، ويستنطقها بمعرفة ورويّة[٦٠].

ويكتب في معرض مقارنة الحائض بالجنب من حيث صيام شهر رمضان: «وهل تلحق الحائض والنفساء بالجنب في حكم النوم؟ .. الجواب: كلا، لأن النص في ذلك مختص بالجنب، والقياس باطل عندنا، أما قول صاحب الجواهر بأن حدث الحيض أشد من حدث الجنابة فإنما.. لو نص الشارع على ذلك صراحة، بحيث يكون من العلل المنصوصة، وليس لأحد كائناً من كان أن يستنبط علل الأحكام من عندياته»[٦١].

٤- الشيخ محمد هادي معرفة هو الآخر من الفقهاء الذين يؤكدون أن ملاكات الأحكام غير العبادية واضحة وممكنة المعرفة، فيكتب في مقال بعنوان «الواقعية في الرؤية الفقهية للإمام الخميني»: «من الخصائص المدهشة في فقه الدين الاسلامي الأصيل، رؤيته ونزعته الواقعية. حيث تلاحظ المصالح الواقعية في جميع أبعاد الشريعة، وقد تأسس الفقه من اليوم الأول على أساس (الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية). ولذلك قيل (الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية) أي أن ما يقوله الشرع هو ذات ما يقوله العقل بنظرته الواقعية الخالية من أكدار الأوهام. ومن هنا يتأتى التطابق بين العقل والشرع. فأحكام الشرع سواء كانت في باب العبادات أو المعاملات، تقوم جميعها على أساس الواقع، وهي في الحقيقة تحرس المصالح الواقعية للانسان لتضمن له السعادة والرخاء، وتلبّي حاجاته الفطرية في الدارين. ولذا فان الفقيه القدير هو من يدرس القضايا اليومية برؤية واقعية، ويتناول المصادر الفقهية في ضوء هذه الرؤية الواقعية، وهذا ما يسمى اصطلاحاً (شم الفقاهة). فالفقيه هو من يحيط بجميع جوانب الشريعة، وتكون له معرفة واسعة بملاكات الأحكام الشرعية، باستثناء أحكام العبادات.

الفقهاء الكبار، لاسيما القدماء منهم، كانوا ينظرون الى الفقه من هذه الزاوية، .ـعاملون مع المصادر الفقهية من أجل الاستنباط الصحيح، ولذا نراهم يمنحون ـفقه ألواناً متجددة دائماً، ويحفظون الفقه حياً متحركاً فاعلاً ضامناً لحاجات ـجتمع، مجيباً على قضايا الانسان العلمية في كافة أبعاد الحياة. وهكذا فان الفقه لاسلامي، من وجهة نظر شيعية، في حالة اتساع متواصلة، وهذا باب الاجتهاد لم ـغلق في أي حين من الأحيان، بل كانت مفتوحة في كل الأزمان على جميع ـقضايا المُعاشة»[٦٢].

ويوضح رأيه في الـــهامش: «العبادات وحدها هي التي تكون ملاكات ـحكامها غير بيّنة، ولا يستطيع أحد المعرفة الدقيقة بجميع أسرار الممارسات ـعبادية. أما باقي الأحكام الشرعية فقابلة للإدراك وملاكاتها ممكنة الفهم، وقد حاول كبار الفقهاء (لا سيما الماضين منهم) الوقوف على جميع أبعادها وملاكاتها، ـقد كان التوفيق حليفهم في هذه المهمة»[٦٣].

٥- يقول الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري: «لم يتطرق الإسلام إطلاقاً الى شكل الحياة وصورها الظاهرية، فالتعاليم الإسلامية منصبة جميعها على الروح والمعنى والطريق التي توصل البشرية الى تلك الأهداف والمعاني. الإسلام يطرح أهدافه ومفاهيمه ويشير الى طريق الوصول الى هذه المفاهيم والأهداف، ويترك البشر أحراراً في غير ذلك. وبهذه الطريقة يبتعد عن أي صدام مع التنمية الحضارية والتطور الثقافي.

في الإسلام لاتوجد وسيلة مادية أو شكل ظاهري يأخذ صفة القداسة، بحيث ـرى المسلمون من واجبهم حفظ هذا الشكل الظاهري. ولعل اجتناب التضارب مع مظاهر التنمية العلمية والحضارية يمثل واحدة من السمات التي حققت للدين

الاسلامي تطابقه الدائم مع مقتضيات الزمان، وأقالت العقبة الكبرى عن طريق خلوده واستمراريته»[٦٤].

رابعا: صياغة النظم

مما يجدر بالتأمل والتدقيق ما بذله بعض الفقهاء الشيعة المعاصرين من جهود في استكشاف وتدوين النُظُم الفقهية، وخصوصاً من زاوية الكشف عن مقاصد الشريعة وملاكات الأحكام. ذلك أن إعادة تشكيل أنظمة الإسلام الاقتصادية والاجتماعية والقضائية و ... على أساس الأحكام الفقهية المختلفة، عملية غير ممكنة من دون المعرفة بالمبادئ الرئيسة والأهداف الأصيلة للاسلام وشريعته. ومن هنا نرى أن هذه الجهود موازية للمساعي المبذولة في إطار علم المقاصد.

ويعد الفقيه المفكر الشهيد محمد باقر الصدر رائد صياغة النظم الفقهية. فهو يؤكد على ضرورة ايجاد تحول عميق في الفقه، وهذا منوط باكتشاف الأنظمة والنظريات الفقهية. يكتب في هذا المضمار: «من الناحية العمودية أيضاً لابد من أن يتوغل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه ليصل الى النظريات الأساسية، لا أن يكتفي بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، بل ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية الى النظريات الأساسية والتطورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام؛ لأننا نعلم أن كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بمثل تلك النظريات والتطورات. ففي مجال الحياة الاقتصادية، ترتبط تلك الأحكام بنظرية الإسلام بالمذهب الاقتصادي الاسلامي، وفي مجال النكاح والطلاق وعلاقات المرأة مع الرجل، ترتبط بنظرياته الاساسية عن المرأة والرجل ودور كل منهما. هذه النظريات الأساسية تشكّل القواعد النظرية لـــهذه الابنية العلوية، لابد من التوغل عمودياً أيضاً إليها، ومحاولة اكتشافها بقدر الامكان»[٦٥].

وعلى هذا الاساس بادر هو رحمه الله لاكتشاف النظام الاقتصادي الاسلامي.
..اضح أن الوصول الى النظام غير ممكن من دون الكشف عن الأهداف الأساسية
.الخطوط الكلية للشريعة. ومعرفة هذه الأهداف والخطوط العامة يعني إمكانية
.ضع أنظمة فقهية اسلامية.

ويعرض الفقيه الشهيد محمد باقر الصدر البناء الكلي للاقتصاد الاسلامي
النحو التالي: «يتألف الـهيكل العام للاقتصاد الاسلامي من أركان رئيسية ثلاثة
محدد وفقاً لـها محتواه المذهبي، ويتميز بذلك عن سائر المذاهب الاقتصادية
الاخرى في خطوطها العريضة. وهذه الأركان هي كما يلي:

١- مبدأ الملكية المزدوجة.

٢- مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدد.

٣- مبدأ العدالة الاجتماعية»[٦٦].

ويرى من الضروري وصولاً الى مثل هذا النظام دراسة أحكام الشريعة
والقانون المدني الاسلامي. فيكتب: «على أساس ما تقدم يصبح من الضروري أن
ندرج عدداً من أحكام الإسلام وتشريعاته التي تعتبر بناءً فوقياً للمذهب في نطاق
عملية اكتشاف المذهب، وان لم تكن داخلة كلها في صميم المذهب ذاته؛ ولأجل
هذا سوف يتسع البحث في هذا الكتاب لكثير من أحكام الإسلام في المعاملات
.الحقوق التي تنظم العلاقات المالية بين الأفراد، كما يتسع لبعض أحكام الشريعة في
تنظيم العلاقات المالية بين الدولة والأمة، وتحديد موارد الدولة وسياستها العامة في
انفاق تلك الايرادات، لأن هذا الكتاب ليس كتاب عرض للمذهب الاقتصادي
فحسب، وانما هو كتاب يحاول أن يمارس عملية اكتشاف لـهذا المذهب ويحدد
لـهذه العملية أسلوبها وسيرها ومضمونها ونتائجها»[٦٧].

وأخيراً يُطرح السؤال؛ لماذا، رغم كل هذه التأكيدات على امكانية اكتشاف الملاك، ظلّ علم المقاصد مهجوراً عند الشيعة؟ وفي الجواب ينبغي القول: أولاً إنه لم يكن شائعاً الى درجة عالية حتى عند السنة. فالى زمن الشاطبي (المتوفى ٧٩٠ هـ) لم تكن هناك سوى اشارات في مطاوي كتب الأصول والفقه. وإذا لم يكن الشيعة متقدمين في هذا المضمار، فالهم بلا شك غير متأخرين. فبغض النظر عما دوّنوه في باب علل الأحكام والشريعة، مما أشرنا الى نماذج منه في تاريخ المقاصد، فقد ظهر كتاب الشيخ الصدوق (المتوفى عام ٣٨١هـ) أواخر القرن الرابع الهجري. وكتاب الموافقات الذي وضعه الشاطبي أواخر القرن الثامن، لم يحظ بالاهتمام المناسب طوال قرون من الزمان. وبهذا الصدد يقول عبد الله درّاز أحد محققي كتاب الموافقات: «بقي أن يقال إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت وفضله في الشريعة على ما وصفت، فلماذا حجب عن الأنظار طوال هذه السنين، ولم يأخذ حظّه من الإذاعة، بَلْهَ العكوف على تقديره ونشره بين علماء الشرق؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت»[٦٨].

وقد قيل: إن أول طبعته للكتاب كانت في عام ١٣٣٢ هـ[٦٩].

وثاني أشهر كتاب في هذا العلم وضعه بن عاشور(المتوفى ١٣٩٦هـ) متأثراً بالشاطبي. أما باقي كتابات السنة في المقاصد فظهرت خلال الربع الأخير من القرن العشرين.

وفي هذه الفترة صدرت مؤلفات مهمة للشيعة حول المقاصد، لم نذكرها في الصفحات السابقة[٧٠]. ومع ذلك من المناسب الوقوف عند بعض الظروف التاريخية والفكرية التي مرت على الفقه الشيعي وتسببت في تطويق الاهتمام بعلم المقاصد:

١- استمرار عصر الأئمة لفترة طويلة من بعد السنة الحادية عشرة للهجرة وحتى سنة ٣٢٩ هـ (أي بداية الغيبة الكبرى). ويكمن تأثير هذا العامل في أن

.صادر الروائية لدى الشيعة غدت أكثر بكثير مما لدى السنة. فكل ما صدر عن الأئمة عليهم السلام طوال ٣١٠ سنوات ألحق بسُنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ..سار جديراً بالدراسة والاعتبار.

٢- صدور روايات عن الأئمة في ذم القياس والنهي عنه. وقد أشرنا الى هذا ..ضوع في الصفحات الماضية.

٣- ابعاد الفقه الشيعي عن الحكومة والدولة كان سبباً مهماً في عدم الاهتمام المقاصد. فمادام الفقه مكرساً لحل مشكلات الفرد، قلّما يواجه معضلات عويصة .طرقاً مسدودة، تدفعه الى الإفادة من القواعد والمقاصد الفقهية. وآية ذلك أن عشرين سنة من عمر الثورة الإسلامية في ايران، ونزول فقه الشيعة الى ساحة الحياة .الحكم، كانت له آثار ملموسة مهمة على صعيد تطوير علم المقاصد. وفي هذا المجال نترك المزيد من الإيضاحات لاثنين من كبار فقهاء الشيعة.

يقول العلامة محمد حسين فضل الله جواباً عن السؤال حول عدم اهتمام علماء الشيعة بعلم المقاصد: «الحقيقة أن علماء الشيعة قد تحركوا في هذا المجال سواء أكان ذلك في أبحاثهم التفصيلية الفقهية أم في أبحاثهم على مستوى القاعدة، وأكثر ما تعرضوا له بعنوان (التزاحم)، وهو عنوان لا يختلف عن (علم المقاصد)، لأن الفقيه وهو في مقام البحث والتزاحم غالباً ما يطلُّ على المصالح كما في الحالات التي يتزاحم فيها حكم وحكم آخر، ويتعلق أحدهما بالأعراض أو الأنفس أوغير ذلك، فيقولون: يتجمد هذا الحكم لصالح الحكم الآخر الذي يتعلق بالأنفس، ويقولون : إن الشارع لايريد ضياع النفس، او انه يحتاط في الدماء ... ولذلك فأي واجب، أو محرم لا يمكن أن يصمد أمام إنقاذ النفس بحيث يسقط الواجب ويسقط المحرم أمام حالة ضرورة انقاذ النفس التي تتوقف على ترك واجب أو فعل محرم.

كما ويلاحظ في الفقه الشيعي الحديث عن النظام العام للناس بشكل واسع النطاق، وهو عبارة أخرى عن حركة المصالح وتضاربها في حياة الناس، وهو معنى يتقاطع مع علم المقاصد.

نعم، على مستوى التقعيد الأصولي لن تأخذ المسألة بعدها الكافي، ولكنها ليست بعيدة عن الذهنية الفقهية الشيعية على كل حال؛ هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فاننا لا نسلم حصر مقاصد الشريعة في الدوائر الخمس التي توصل إليها الشاطبي وغيره، لأن المسألة تنطلق من استقراءات خاصة ذاتية، وقد تتسع المسألة لتشمل موارد أخرى لم يرد فيها الشرع على أساس النص الخاص، مما أصبح يمثل قضايا انسانية عامة تصل الى مستوى الضرورات الحياتية التي لا معنى لوجود الانسان بدونها. فإذاً المسألة متحركة جداً، ولا يبعد أن تكون منفتحة على حياة الناس كلها»[٧١].

ويقول العلامة محمد مهدي شـــمس الدين أيضاً في تفسير ظاهرة إهمال الشيعة لعلم المقاصد: «هذه الملاحظة صحيحة بالنسبة الى الأبحاث الفقهية التقليدية، أما في الأبحاث الفقهية الحديثة فإن من الآثار الايجابية التي انتجتها محاولات تطبيق الشريعة الإسلامية في ايران وبعض البلاد الإسلامية- العربية وغيرها، وما واجهه العاملون على بلورة الصيغ التطبيقية للشريعة من مشكلات، انها فتحت هذا الباب في الفكر الأصولي ومجالات الاجتهاد الفقهي عند الفقهاء الشيعة. وأعتقد أن السبب في تقصير الفكر الشيعي الفقهي والأصولي عن ولوج هذا الحقل في مجالات الاستنباط في المناهج الأخر، هو سبب تاريخي وليس فكرياً ... هو لا يرجع الى اختلال فكري وانما الى ظرف تاريخي؛ فالفقيه الشيعي لأسباب تتعلق بالوضع السياسي انعزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والانسان بالسلطة من جهة، وعن العلاقات داخل المجتمع الاسلامي العام وداخل مجتمع

..سلمين المتفاعل مع المجتمعات البشرية الأخرى من جهة ثانية. وهذا المنهج الذي
..حظ النص الفقهي باعتباره يعالج حالات فردية، وحتى فيما يتعلق بالنظرة العامة
..الج قضايا الجماعة الشيعية ومشكلاتها، ولم يعالج مشكلات المجتمع الاسلامي
. قضايا الأمة. في هذا الحقل الموسوم بالحذر والذي يحكمه منهج فقهي قاصر نمت
. عة الحذر من تجاوز النصوص البيّنة ومن تجاوز الحدود الصارمة، بل أدّى هذا الى
..ظاهرة موجودة في فقه الشيعة بدرجة غير مسوّغة، وتنبئ بأحد مظاهر الخلل
..منهجي أو القصور المنهجي، وهي ظاهرة الاحتياطات في مقام الفتوى. وقد
..سرت إليها في كثير من أبحاثي الفقهية والأصولية، والمكلّف محكوم بالعمل
..الاحتياط في نسبة عالية جداً من الفروع، وهذا يقتضي اختيار أصعب المواقف
..ضمان عدم الخطأ، طبعاً هذا يلغي أي رؤية للمقاصد لأنه إذا أردنا أن نحتاط في
..كل شيء فالاحتياط لا يتناسب مع حركية الحياة وإنما يتعلق بضمان الخلاص
..الأخروي وضمان عدم الوقوع في الخطأ، وهذا الأمر يتلاءم مع العبادات ولا يتلاءم
مع الفقه العام ... أعتقد أن تفاعل الفقيه الشيعي مع مشكلات الحياة الحديثة
وانفتاح المسلم الشيعي على مشاكل الحياة الحديثة سيؤدي في النهاية الى ولوج
الفقيه الشيعي الى هذا المجال من مجالات الاستنباط والاهتمام بهذا البعد
الاستنباطي»[٧٢].

وعلى كل حال، يمكن التفاؤل بالخطوات التي وضعت على هذا الطريق. إذ من المهم جداً أن تأخذ المقاصد مكانتها الواقعية في الفقه الاسلامي، سواء الشيعي منه أو السنّي، وتلعب دورها الأساسي في تفعيل الشريعة وإحيائها.

الهوامش

(١) البرهان في أصول الفقه، ج٢: ص ٩١٣ – ٩٣٧.
(٢) المستصفى في علم الأصول، ج١: ص٢٨٦.
(٣) نفس المصدر، ص٢٨٩ – ٢٩٠.
(٤) الإحكام في أصول الأحكام، ج٣: ص٣٩٤.
(٥) مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي، ص٨٣.
(٦) الفتاوى، ج٣٢: ص٢٣٤.
(٧) الموافقات في أصول الشريعة، ج٢.
(٨) المجددون في الإسلام من القرن الأول الى القرن الرابع عشر، ص٣٠٩.
(٩) الموافقات، ج١: ص١٢.
(١٠) الذريعة الى تصانيف الشيعة، ج١٥: ص ٣١٢-٣١٤.
(١١) نفس المصدر، ص٣١٣-٣٢٤.
(١٢) القواعد والفوائد، ج١:ص٣٠.
(١٣) التنقيح الرائع، ج١ : ص١٤-١٥.
(١٤) الفوائد الحائرية، ص١٤٥- ١٥١.
(١٥) تجريد الأصول، ص٩٩.
(١٦) الأرائك، ص١٣٥.
(١٧) المدخل الى عذب المنهل، ص١٧٤ - ١٨٨.
(١٨) مجلة (كانون وكلا)- العدد٦٤ – سنة ١٣٣٨ش|١٩٥٩م| ص٨-١٢
(١٩) أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ص١٦٢-١٨٠.
(٢٠) جواهر الكلام، ج٢: ص١٢٩.
(٢١) النحل: ٤٤.
(٢٢) الفرقان: ٧٣.
(٢٣) وسائل الشيعة، ج٢: ص٩٢٩، الحديث ١١.

(٢٤) المصدر نفسه، ج٣: ص٢٨٩، الحديث ١١.

(٢٥) المصدر نفسه، ج٦: ص٥، الحديث٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ج١٢: ص٤٢٥، الحديث ١١.

(٢٧) نفس المصدر، ج١٧: ص٥٣٤، الحديث ٧.

(٢٨) نفس المصدر، ج١٨: ص٣٧٠، الحديث ٨.

(٢٩) نفس المصدر، ج١: ص١٧٩، الحديث ١٠.

(٣٠) وسائل الشيعة، ج١٥: ص١١١، الحديث ٥.

(٣١) نفس المصدر، ج١٧: ص١٦٩، الحديث ١.

(٣٢) نفس المصدر،ص٢٦٢، الحديث ١٦.

(٣٣) نفس المصدر، ج١٩: ص١١٧، الحديث ٣.

(٣٤) تهذيب الأحكام، ج١٠: ص٤٠.

(٣٥) مقدمه أي بر فقه شيعه [مدخل الى فقه الشيعة] ص ٣٤- ٣٧.

(٣٦) مثل: السنة إذا قيست محق الدين. المحاسن، ج١: ص٢١٤؛ الكافي، ج١: ص٥٧؛ وسائل الشيعة، ج١٨: ص٢٥؛ بحار الأنوار، ج١٠٤: ص٤٠٥. ان دين الله لا يصاب بالقياس. الكافي، ج١: ص٥٧؛ المحاسن، ج١: ٢١١.

(٣٧) مثل: ان دين الله عز وجل لا يصاب بالعقول. كمال الدين وإتمام النعمة، ص٣٢٤؛ بحار الأنوار، ج٢: ص٣٠٢.

(٣٨) كتاب الطهارة، ص١٤٣.

(٣٩) إرشاد الطالب، ج١.

(٤٠) كتاب الخمس، الشيخ المنتظري، ص ١٤٠.

(٤١) نفس المصدر، ص١٤١.

(٤٢) صحيفه نور[صحيفة النور، الأعمال والخطابات والرسائل الكاملة للإمام الخميني]، ج٢١: ص٩١

(٤٣) تحرير الوسيلة، ج٢: ص٥٣٥.

(٤٤) وسائل الشيعة، ج١٩: ص٩٥، الحديث١.

(٤٥) نفس المصدر، الحديث ٣.

(٤٦) فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج٤:ص٢٣٦.

(٤٧) جواهر الكلام، ج٥:ص١٠٣.

(٤٨) نفس المصدر، ج٣٨: ص٣٣٥.

(٤٩) نفس المصدر، ج٨: ص٣٠٠.

(٥٠) مباني العروة، كتاب النكاح، ج٢: ص١١٥.

(٥١) التنقيح، ج٥: ص٢٨٩؛ تحرير الوسيلة، ج١: ص٣١.

(٥٢) الحدائق الناضرة،ج٥:ص٤٤٢.

(٥٣) جواهر الكلام، ج١٤: ص٣٤٠.

(٥٤) نفس المصدر، ج٢٢: ٤٧٣.

(٥٥) الاجتهاد والحياة، ص٤٤-٤٥.

(٥٦) نفس المصدر، ص٤٥.

(٥٧) نفس المصدر، ص٢١.

(٥٨) نفس المصدر، ص٢٢.

(٥٩) فقه الإمام الصادق، ج٣: ص١٥٨.

(٦٠) نفس المصدر، ج١: ٢٤٤.

(٦١)نفس المصدر ، ج٢ : ص١٩ـــ ٢٠ .

(٦٢) كيهان انديشه [عالم الفكر]، العدد ٢٩، ص٣٩-٤٠.

(٦٣) نفس المصدر، ص٤٠.

(٦٤) ختم نبوت [ختم النبوة] ص٧٧- ٧٨.

(٦٥) المدرسة القرآنية، ص٣١-٣٢.

(٦٦) اقتصادنا، ص٢٧٩.

(٦٧) نفس المصدر، ص٣٧٢

(٦٨) الموافقات، ج١: ص٩.

(٦٩) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص٧٠.

(٧٠) مجموعه مأخذ شناسي زماني ومكاني [مجموعة مصادر الزمان والمكان] ج ٥،٤، ٢٥، ٢٤، ١٧، ١٦، ٥؛ ايضاً فصلية نقد ونظر، العدد ١؛ ورسالة ماجستير بعنوان «تنقيح مناط» مدرسة الشهيد مطهري. وترجمة كتاب «نظرية المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي» الى الفارسية في الحوزة العلمية بمدينة قم من قبل مركز الدراسات والأبحاث الإسلامية، والاعداد ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٣ من مجلة قضايا اسلامية معاصرة، الخاصة بفلسفة الفقه ومقاصد الشريعة.

(٧١) الاجتهاد والحياة، ص٤٧-٤٨.

(٧٢) نفس المصدر، ص٢٤-٢٥.



الفصل الثاني

نظرة الى طرق توثيق النصوص

ترجمة: وسام حسن



تمهيد

تعدّ السنّة (وهي قول المعصوم وفعله وتقريره) المصدر الثاني من مصادر التشريع عند المسلمين كما ان "علوم القرآن" تبحث عما يرتبط بالقرآن الكريم كذلك "علم الحديث" يبحث عما يرتبط بالسنة.

ويتكفّل علم الحديث البحوث التي ترتبط بتقويم أسناد الأحاديث، بمعنى التثبّت من صحّة انتساب ما بين أيدينا من أحاديث إلى المعصوم (عليه السلام). وما يرتبط بفهم معناه.

ويتطلّب البحث عن سند الحديث توضيح ثلاثة محاور أساسية:

١ ـــ البحث عن اتّصال السند بالمعصوم.

٢ ـــ البحث عن عدم التحريف اللفظي.

٣ ـــ البحث عن حدود النقل بالمعنى.

والبحث عن المحور الأوّل ينتج حصول الاطمئنان أو العلم بصدور الحديث عن المعصوم، والمحور الثاني ينتج سلامة الحديث من الحذف والإضافة أو تبديل العبارة المخلّ بالمعنى، ويعلم في المحور الثالث حدود النقل غير المخلّ بالمعنى.

ولهذه المحاور الثلاثة بحوث نظرية علاوة على البحوث التطبيقية والعملية.

وتنبغي في البداية دراسة القواعد في هذه المحاور ثمّ تطبّق على الأحاديث كافة.

وقد تصدّت كتب (علم الحديث) لدراسة المحور الأوّل وبحثه تفصيلا من خلال "القواعد الرجالية" و"علم الرجال"، لكنّ المحورين الآخرين ظلاّ بعيدين عن البحث المنسجم والدراسة المعمّقة.

ورغم أنّ كتب علم الحديث تداولت بحوثاً عديدة من المحور الأوّل (من قبيل: تنوّع الحديث، معيار الوثاقة، التوثيق الإجمالي، ألفاظ الجرح والتعديل، تمييز المشتركات، أصحاب الإجماع، قرائن اعتبار السند، و...)، لكنّ الاهتمام بالبحث الذي هو أكثر شمولا (وهو دراسة طرق تقويم اتّصال السند) لم يكن كما ينبغي، وأنّ العناوين المشار إليها ابحاث من الدرجة الثانية، إذا قيست إلى الابحاث المتعلّقة بمعرفة الطرق التي أتاحها الشارع لتقويم السند، وكذلك السبل التي انتهجها العقلاء بهذا الصدد.

يتناول المقال هذه القضية العامة في باب طرق تقويم أسناد الحديث.

هناك رأيان عامّان لتقويم سند الأحاديث ودراسة اتّصالها بالمعصوم، فثمّة من لا يرى حاجة لعلم الرجال وما يتضمّنه من ابحاث، لأنّ روايات الكتب الأربعة وبعض المصادر الحديثية الأُخرى لا تتطلّب استقصاءً لأسنادها لانعدام الريب في صحّته، وينسب هذا الرأي للمحدّثين والاخباريين.

وبإزاء هذا الرأي، يحتمل علماء الأُصول الوضع والدسّ في المجاميع الروائية، فيشدّدون على ضرورة الاهتمام بعلم الرجال الذي يفيدنا في فرز الأحاديث الصحيحة عن غيرها.

ويتكفل هذا المقال البحث عن هذين الرأيين وتقديمه نظرة جديدة في الموضوع، ولهذا فإنّ البحث سينشطر إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: رأي الاخباريين

بزغ الفكر الأخباري في عصر الملاّ أمين الاسترآبادي المتوفّى عام (١٠٣٣ هـ)، وكان الشهرستاني المتوفّى عام (٥٤٨ هـ) قد استخدم مصطلح الأخبارية قبالة الأُصولية في "الملل والنحل" عندما قسّم علماء الإمامية إلى أخباريين وأُصوليين[١] كذلك استفاد العلاّمة الحلّي المتوفّى عام (٧٢٦ هـ) من هذا

تقسيم، إذ اعتبر الشيخ الطوسي المتوفّى عام (٤٦٠ هـ) والسيد المرتضى المتوفّى عام (٤٣٦ هـ) أُصوليين[٢].

وكان المتقدّمون من أمثال الشيخ المفيد المتوفّى عام (٤١٣ هـ) والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي، يستخدمون مصطلح "المتعلّقين بالأخبار"[٣] و"أصحاب الحديث"[٤] و"المتمسّكين بالأخبار"[٥]. وقد نسب الأخباريون منهجهم إلى قدماء الشيعة واعتبروا بعض الشخصيات مثل الشيخ الصدوق المتوفّى عام (٣٨١ هـ) والكليني المتوفّى سنة (٣٢٨ هـ) من الاخباريين[٦]. ولا يمكن قبول ادّعاء الملاّ أمين الاسترآبادي الذي ينسب فيه منهجه للمتقدّمين بشكل كامل. ورغم أنّ من غير الصحيح اعتبار الشيخ الصدوق والكليني أخباريين إلاّ أنّه يمكن العثور على جذور الأخبارية الجديدة في أقوال القدماء ؛ فمثلا قال الشيخ المفيد:

"لكنّ أصحابنا المتعلّقين بالأخبار، أصحاب سلامة وبعد ذهن وقلّة فطنة، يمرّون على وجوههم فيما سمعوه من الأحاديث ولا ينظرون في سندها، ولا يفرّقون بين حقّها وباطلها ولا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها ولا يحصلون معاني ما يطلقون منها"[٧].

وللأخبارية الجديدة التي أطلقها الملاّ أمين الاسترآبادي آراء خاصّة[٨] منها تأكيدها أنّ الكتب الأربعة معتبرة، ورغم وجود اختلافات داخل الأخبارية في هذا الصدد، لكنّ الأخبارية تجمع على عدم الحاجة لـ "علم الرجال" وتقويم السند، فهي تعتقد بسلامة هذه المجاميع من الجعل والوضع. وقد أقامت أدلّة أُخرى هي أقرب منها إلى المؤيّدات، نقدت في محلّها، وذلك من قبيل أنّ عمل المشهور بالحديث يرفع الحاجة إلى علم الرجال، أو أنّ علم الرجال يقود إلى فضح الرواة، أو عدم اجتماع شرائط الشهادة في علماء الرجال[٩]. وهذه لا تعدو كونها أدلّة

فرعية، إذ يتمثّل الدليل الأساس للأخبارية في تصوّرها سلامة الأحاديث المشار إليها.

خصّص الملاّ أمين الاسترابادي في الفصل التاسع من "الفوائد المدنية"[10] لتصحيح أحاديث الكتب، وأقام اثني عشر دليلا على مدّعاه معتبراً تلك الأدلّة من توفيق الملك العلاّم ومن دلالة أهل الذكر (عليهم السلام).

وتبعه في ذلك حسين بن شهاب الدين العاملي المتوفّى سنة (١٠٧٦ هـ)[11]. وأكّد الملاّ محسن فيض الكاشاني المتوفّى سنة (١٠٩١ هـ) في مقدمة "الوافي" صحّة أحاديث الكتب الأربعة[12]، وأقام الشيخ الحرّ العاملي[13] المتوفّى عام (١١٠٤ هـ) اثنين وعشرين دليلاً على صحّة مراجع وسائل الشيعة (التي تزيد على سبعين كتاباً)[14] وسجّل شهادات المؤلّفين على صحّة الكتب[15] وأشار إلى القرائن الرجالية على وثاقة الرواة[16].

واستدلّ الشيخ يوسف البحراني المتوفّى سنة (١١٨٦ هـ) على أنّ كتب الحديث معتبرة[17]، وصرّح بأنّ الأخبار الموجودة لا تتضمّن حديثاً مجعولاً، إذ قال:

"ولعلّك بمعونة ذلك تعلم أنّ الترجيح بين الأخبار بالتقيّة ـــ بعد العرض على الكتاب العزيز ـــ أقوى المرجّحات، فإنّ جلّ الاختلاف الواقع في أخبارنا بل كلّه عند التأمّل والتحقيق إنّما نشأ من التقية ومن هنا دخلت الشبهة على جمهور متأخّري أصحابنا رضوان اللّه عليهم فظنّوا أنّ هذا الاختلاف إنّما نشأ من دسّ أخبار الكذب في أخبارنا... "[18].

وصرّح في محلّ آخر بأنّ منشأ الاختلاف هو التقيّة وليس هو الجعل والوضع[19]، كذلك أجاز العلاّمة المجلسي العمل بروايات الكتب الأربعة[20]، وأكّد الميرزا حسين النوري صاحب "مستدرك الوسائل" في خاتمة الكتاب أنّ الكتب الأربعة وبقية المراجع معتبرة[21].

ونكتفي في نقد هذه النظرية بنقل جملة من الأحاديث مع اعترافات كبار علماء الشيعة التي تؤكّد وقوع الجعل والدسّ في كتب الحديث.

أ ـ الأحاديث

١ـــ علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبان بن أبي عياش، عن سليم بن قيس الهلالي، قال: قلت لأمير المؤمنين (عليه السلام): إنّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذرّ شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن نبيّ اللّه (صلى الله عليه وآله) غير ما في أيدي الناس، ثمّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبيّ اللّه (صلى الله عليه وآله) أنتم تخالفونهم فيها وتزعمون أنّ ذلك كلّه باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول اللّه (صلى الله عليه وآله) متعمدين ويفسّرون القرآن بآرائهم؟ فأقبل علي فقال: قد سألت فافهم الجواب:

إنّ في أيدي الناس حقّاً وباطلا وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعامّاً وخاصّاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً وقد كذب على رسول اللّه (صلى الله عليه وآله) على عهده حين قام خطيباً فقال: أ يّها الناس قد كثرت عَليّ الكذّابة فمن كذب عَليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار"[٢٢].

٢ ـــ قال يونس بن عبد الرحمن: "وافيت العراق فوجدت جماعة من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد اللّه (عليهما السلام) متوافرين فسمعت منهم وأخذت كتبهم وعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أصحاب أبي عبد اللّه (عليه السلام) قال: إنّ أبا الخطّاب كذب على أبي عبد اللّه ـــ لعن اللّه أبا الخطّاب ـــ وكذلك أصحاب أبي عبد اللّه، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن"[٢٣].

٣ ــ محمد بن قولويه والحسين بن بندار معاً، عن سعد بن اليقطيني، عن يونس بن عبد الرحمن أنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال له: يا أبا محمد ما أشدّك في الحديث وأكثر إنكارك ما يرويه أصحابنا فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدّثني ابن الحكم أنّه سمع أبا عبد اللّه (عليه السلام) يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلاّ ما وافق القرآن والسنّة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه اللّه دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي فاتّقوا اللّه ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنّة نبيّنا محمد (صلى الله عليه وآله)[٢٤].

٤ ــ سعد، عن محمد بن خالد الطيالسي، عن ابن أبي نجران، عن ابن سنان، قال: قال أبو عبد اللّه (عليه السلام): "إنّا أهل بيت لا نخلو من كذّاب يكذب علينا ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس"[٢٥].

إنّ هذه الأحاديث ــ وأمثالها كثيرة ــ سواءً كانت صحيحة أو لا، فإنّها تؤكّد إمكانية وقوع الجعل والدسّ في الأحاديث، فإذا كانت صحيحة فقد ثبت وقوع الكذب في الروايات باعتبارها قول المعصوم، وإذا كانت كاذبة وموضوعة، فهذا دليل على وقوع الجعل والدسّ.

وإذا قيل: إنّ هذه الأحاديث تثبت وقوع الكذب في عصر المعصومين (عليهم السلام) لكنّ جهود أصحاب الأُصول ومؤلّفي الكتب الأربعة في تنقية الأحاديث أدّت إلى أن تصبح أحاديث هذه الكتب صحيحة وصادقة، فإنّ النصّ الآتي للشهيد الصدر خير جواب عن ذلك:

"وعملية التنبيه الأكيدة من الأئمة على وجود حركة الدسّ والتي أعقبها التحفّظ الشديد من قبل أصحاب الأئمة والسلف المتقدّم من علماء الطائفة في مقام نقل الحديث وروايته وتطهير الروايات عمّا دسّ فيها، وإن كان لها الفضل الكبير

.الغ في تحصين كتب الحديث من أكثر ذلك الدسّ والتزوير، إلاّ أنّ هذا لا يعني
-صول الجزم واليقين بعدم تواجد شيء ممّا زوّر على الأئمة (عليهم السلام) في
-موع ما بأيدينا من أحاديثهم، سيّما إذا لاحظنا أنّ العملية كانت تمارس في كثير
.ن الأحيان عن طريق دسّ الحديث الموضوع في كتب الموثوقين من أصحاب الأئمة
.ما تشير إليه رواية يونس بن عبد الرحمن، فربما كان بعض ما نجده اليوم من
.وايات المتعارضة المختلفة هو من بقايا ذلك التشويه والدسّ الذي وقع فيها في
.لك العصور"[٢٦].

وقد أجاب آية اللّه السيّد الخوئي عن هذه الشبهة بصورة مماثلة[٢٧].

ب ـ عقيدة علماء الشيعة

قال الشيخ المفيد:

"وبالجملة إنّه ليس كلّ حديث عُزي إلى الصادقين (عليهما السلام) حقّاً عنهم
.قد أُضيف إليهم ما ليس بحقّ عنهم ومَن لا معرفة له ولا يفرّق بين الحقّ
.الباطل"[٢٨].

وقد اعتبر الشيخ الصدوق بعض الروايات الطبيّة بأنّها مجعولة[٢٩]. كذلك
اعترف الشيخ الطوسي خلال نقله حديثاً عن كتاب حذيفة بن منصور بأنّ بعض
الروايات المنسوبة لحذيفة موضوعة[٣٠].

وقال المامقاني المتوفّى سنة (١٣٥١ هـ):

"... رابعها: أنّ أخبارنا قد تضمّنت جملة من الأخبار الموضوعة فلا يجوز
العمل بها إلاّ بعد تحقيق حال رجالها، أمّا الصغرى فلوجهين عقلي ونقلي:

أمّا الأوّل فهو أنّه لا ريب في حصول العلم الإجمالي بوجود الوضّاعين
.المندسين والمندلسين والمتعمّدين الكذب على اللّه ورسوله وأوليائه صلوات اللّه
عليهم بين الرواة والعلم بصدور ذلك منهم حاصل لكلّ متتبّع لكتب الأخبار حتّى

إنّ المغيرة بن سعيد قال فيما حكي عنه قد دسّت في أخباركم أخبار كثيرة تقرب من مائة ألف حديث.

وأمّا الثاني فلاستفاضة الأخبار بذلك... "[٣١].

وقال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء المتوفّى عام (١٣٧٣ هـ):

"وهناك ملاحظة دقيقة لا بدّ من التنبيه عليها والإشارة أليها وهي: انّ من الجليّ عند المسلمين عموماً بل وعند غيرهم أنّ الوضع والجعل والدسّ في الأخبار قد كَثُر وشاع وامتزجت المجعولات في الأخبار الصحيحة بحيث يمكن أن يقال: إنّ الموضوعات قد غلبت على الصحاح الصادرة من اُمناء الوحي وأئمة الدين ويظهر أنّ هذه المفسدة والفتق الكبير في الإسلام قد حدث في عصر النبوّة حتّى صار النبيّ (صلى الله عليه وآله) يحذر منه وينادي غير مرّة: "من كذب عَليّ فليتبوّأ مقعده من النار وإنّه ستكثر عليّ الكذابة" ومع كلّ تلك المحاولات والتهويلات لم تنجح في الصدّ عن كثرته فضلا عن إبادته... ثمّ تتابعت القرون على هذه الوخيمة وانتشرت هذه الخصلة الذميمة ففي كلّ قرن أشخاص معروفون بالجعل...

وهذا باب واسع يحتاج إلى فضل بيان لا مجال له هنا وإنّما الغرض هل يبقى وثوق بعد هذا بصدور هذه الأخبار من أئمتنا المعصومين الذين هم تراجمة الوحي ومجسمة العقول والمثل العليا فكيف يحدثون بما لا يقبله العقل ولا يساعده الوجدان... وإنّما الغرض المهمّ تنبيه أرباب المذاهب الإسلامية وغيرهم بل وحتّى عامّة الإمامية أنّه لا يجوز التعويل والاعتماد على ما في كتب الأحاديث من الأخبار المروية عن أئمتنا ولا يصحّ أن ينسب إلى مذهب الإمامية ما يوجد في كتب أحاديثنا ولو كانت في أعلى مراتب الجلالة والوثاقة، وقد اتّفقت الإمامية قولا واحداً انّ أوثق كتب الحديث وأعلاها قدراً وأسماها مقاماً هو كتاب "الكافي" ويليه "الفقيه" و "الاستبصار" و"التهذيب" ومع ذلك لا يصحّ الاعتماد على ما روي فيها

فيها الصحيح والسقيم والمعوجّ والمستقيم والغثّ والسمين من حيث السند ومن حيث المتن اُخرى ومن كلتا الجهتين ثالثة..."[32].

وقد اعتبر آية الله الميرزا أبو الحسن الشعراني نحو خُمس الأحاديث مزوّرة موضوعة، وقد أكّد هذا الأمر في عدّة مواضع من كتابه "المدخل إلى عذب المنهل"[33].

ونقل الأُستاذ السيد جلال الدين الآشتياني نصّاً عن اُستاذه آية اللّه البروجردي: المسألة الأُخرى هي تعيين الصحيح من غيره من الأحاديث والروايات، فرحم السيد البروجردي الذي قال مرّة: "الأصل الأوّل في أغلب الأخبار والروايات الواردة في مدح وذمّ البلدان وفي خواصّ الفاكهة وفضائل الأفراد، هو عدم الحجّية، لأنّها موضوعة من جانب الشيعة والسنّة لما يحقّق مصالحهم"[34].

وقد وصف الإمام الخميني ــ رضوان اللّه تعالى عليه ــ الكثير من روايات مستدرك الوسائل بالضعف[35]، وقال سماحته بشأن روايات الحيلة في الربا:

"ولا أستبعد أن تكون تلك الروايات من دسّ المخالفين لتشويه سمعة الأئمة الطاهرين كما لا أستبعد ذلك في الروايات الواردة في باب بيع العنب أو التمر ممّن يعلم أنّه يصنعه خمراً حيث ورد فيها عن أبي عبد اللّه (عليه السلام): "ألسْنا نبيع تمرنا ممّن يجعله شراباً خبيثاً"[36]، وفي رواية: "نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً"[37]. مع ما ورد من التشديد في أمر الخمر واللعن على أصناف حتّى الغارس والحارس والحامل لكونهم معيناً على هذا الحرام الخبيث، أفلا يكون البيع ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً إعانة على ذلك وهي ممّا لا يعقل صدوره من المعصوم (عليه السلام)، وكيف كان إنّ العمل بمثل تلك الروايات جرأة على المولى لمخالفة مضمونها للكتاب والسنّة"[38].

وقال آية اللّه الخوئي (رحمه اللّه):

"ثمّ إنّ في الكافي ـــ ولا سيما في الروضة ـــ روايات لا يسعنا التصديق بصدورها عن المعصوم (عليه السلام) ولا بدّ من ردّ علمها إليهم (عليهم السلام) والتعرّض لها يوجب الخروج عن وضع الكتاب... وعلى الجملة: إنّ دعوى القطع بعدم صدور بعض روايات الكافي عن المعصوم(عليه السلام) ـــ ولو إجمالا ـــ قريبة جدّاً ومع ذلك كيف يصحّ دعوى العلم بصدور جميع رواياته عن المعصوم (عليه السلام)؟ بلى ستعرف بعد ذلك أنّ روايات الكتب الأربعة ليست كلّها صحيحة، فضلا عن كونها قطعية الصدور"[٣٩].

وقال الشهيد الصدر في بحث حجّية ظواهر القرآن، بشأن بعض الروايات:

"وهذه الرواية وغيرها من أمثالها خير دليل وشاهد عند المنصف على أن ليس كلّ ما يتواجد في الكتب الأربعة بصحيح ولا أصحابها يلتزمون بذلك وإنّما كان غرضهم تدوين الحديث ولهذا كانوا يروون فيها المتناقضات فلا بدّ من إعمال قواعد السند في الأخذ برواياتها"[٤٠].

كما أنّه يعتقد أنّ الغلاة والباطنية وضعوا روايات كثيرة وبثّوها بين أحاديث الأئمة (عليهم السلام)[٤١].

وهو يعتبر الجعل والدسّ أحد عوامل التعارض في الأحاديث إذ يقول:

"ومن جملة ما كان سبباً لحصول الاختلاف والتعارض بين الأحاديث أيضاً عملية الدسّ بينها والتزوير فيها التي قام بها بعض المغرضين والمعادين لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) على ما ينقله لنا التأريخ وكتب التراجم والسير وقد وقع كثير من ذلك في عصر الأئمة أنفسهم على ما يظهر من جملة الأحاديث التي وردت تنبّه أصحابهم إلى وجود حركة الدسّ والتزوير فيما يروون عنهم من الأحاديث..."[٤٢].

الثاني ـ رأي الاصوليين:

يرى علماء الأُصول ضرورة تقويم أسناد الأحاديث مع أنّهم يطرحون آراءً مختلفة تماماً، فبعضهم يعمل بالحديث إذا كان الراوي شيعياً وعادلاً[٤٣]؛ ففي "فرائد الأُصول" أكّد الشيخ الأنصاري أنّ المشهور يعتبر الإيمان (التشيّع) في الراوي[٤٤].

وثمّة من يرى أنّ الراوي ليكون ثقة فلا بدّ أن يوثّقه اثنان من العدول الشيعة ومن أهل الخبرة في الرجال؛ لأنّ التوثيق الرجالي في باب الشهادة والتعدّد معتبر في الشهادة[٤٥].

وهناك فئة ثالثة تؤكّد ضرورة توثيق سلسلة الرواة جميعها ليُعتنى بنقلها[٤٦]. وثمّة من يذهب إلى أنّ رأي علماء الرجال إنّما هو حجّة من باب الفتوى، لأنّ باب العلم في هذا المجال قد انسدّ[٤٧].

وتوجد آراء اُخرى من هذا القبيل.

وقد رأينا أن نبحث في نظريتين فقط، على أن يتّضح النقد الموجّه لبقية النظريات من خلال هذا البحث.

أ ـ الرأي المشهور

فالمشهور عند الفقهاء والأُصوليين أنّ إثبات صحّة الحديث يتطلّب تفحّص القرائن المفيدة للعلم والاطمئنان وأنّ البحث عن سلسلة السند هو إحدى تلك القرائن.

وقد بيّن المحقّق الهمداني هذا الرأي بالشكل الآتي:

"ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية على اتّصافها بالصحّة المصطلحة... بل المدار على وثاقة الراوي أو الوثوق بصدور الرواية، وإن كانت بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدوّنة في الكتب الأربعة أو مأخوذة من الأُصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها وعدم إعراضهم عنها، ولا شبهة في أنّ قول بعض: بأنّ

فلاناً ثقة أو غير ذلك من الألفاظ التي اكتفوا بها في تعديل الرواة لا يؤثّر أزيد ممّا يحصل من أخبارهم بكونه من مشايخ الإجازة. ولأجل ما تقدّمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حال الرجال والاكتفاء في توصيف الرواية بالصحّة كونها في ألسنة مشايخ المتقدّمين الذين تفحّصوا عن حالهم"[48].

ونقل صاحب الوسائل عن الشيخ البهائي قوله:

"وهذا الاصطلاح (تقسيم الخبر إلى الأقسام الأربعة) لم يكن معروفاً بين قدمائنا، كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه أو اقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه"، ثمّ ذكر خمس قرائن.

وقد ذكر صاحب الوسائل نفسه (٢١) قرينة في الفائدة الثامنة[49].

ورغم قرب هذا الرأي من الواقع لكنّه يواجه عدّة إشكاليات منها:

١ ـ انعدام الضوابط

يقول أصحاب هذا الرأي: إنّ اعتبار الحديث يتأتّى من الاطمئنان أو العلم بالصدور وفي غير هذه الحال لا يعمل بالحديث. لكنّهم لم يوضحوا ان المعتبر هو الاطمئنان النوعي والشخصي. فإذا كان شخصياً فهو أمر يفتقد لأيّ ضابط إذ يكون تابعاً لذهنية الأشخاص ومزاجهم فينغلق باب البحث العلمي. وإذا كان نوعياً فيجب إثبات القرائن التي يقبلها العقل وترتضيها الشريعة.

وعليه فإنّ الرأي المشهور هو إمّا أن يكون فاقداً للضوابط أو أنّه لم يوضح توضيحاً صحيحاً.

٢ ـ عدم الاهتمام بنقد المضمون

لا يهتمّ هذا الرأي بنقد المضمون وهو أمر مقبول عند العقلاء وقد أوصى به الشرع.

الم تشدّد الأحاديث على عرض الحديث على القرآن؟ وهل يمكن قبول الحديث أو الأحاديث المخالفة للقرآن حتّى لو توفّرت على قرينة؟

وهل يمكن قبول حديث لا ينسجم مع حكم العقل؟

كيف يمكن الإذعان لرواية تتعارض مع الواقع والوجدان؟

إنّ نقد المحتوى تدعمه السيرة العقلائية، اضافة إلى التوصية الشرعية بذلك، كما سيأتي بيانه.

٣ ـ ضعف بعض القرائن

لا يمكن الأخذ ببعض القرائن التي يعتمدها أصحاب هذا الرأي، وقد لاحظنا رأي صاحب الوسائل حيث جعل من القرائن: "عدم احتمال التقية" و"عدم وجود المعارض" و"موافقة جماعة من الإمامية" بل وحتّى وجودها في الكتب الأربعة، وبهذا تمنح الرواية قيمة استنباطية!

ومن المستبعد أن يريد الكاتب اجتماع جميع هذه القرائن في حديث واحد. وفي هذه الصورة هل يصبح الحديث معتبراً إذا وافق فتوى جماعة ما؟ أم أنّ عدم احتمال التقية يمنح الحديث قيمة معيّنة؟ و...

من هنا وإضافة إلى الإشكالين الكلّيين السابقين فإنّه لا يمكن قبول بعض القرائن، بمعنى أنّ العقلاء لا يستندون إليها وإنّ الشرع لم يوصِ بها. وإذا كان الأمر كذلك فما هو الدليل على اعتبارها؟

وبكلمة أُخرى: إنّ هذه القرائن تتطلّب أدلّة من الشرع أو من سيرة العقلاء وإلاّ فلماذا يتمّ حصر القرائن بعدد محدود فيما يمكن الإفادة من عشرات القرائن الأُخرى.

ب ـ رأي المتأخّرين

شهدت العصور الأخيرة اهتماماً بسلسلة السند ووثاقة الرواة بلغ حدّ الإفراط من جانب جماعة من الأُصوليين ؛ حيث انصبّ جلّ اهتمامهم على تقويم السند.

قال السيّد الخوئي (رحمه الله) (وهو من كبار روّاد هذا المسلك):

"وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه أنّه لم تثبت صحّة جميع روايات الكتب الأربعة فلا بدّ من النظر في سند كلّ رواية منها فإن توفّرت فيها شروط الحجية أخذ بها وإلاّ فلا"[٥٠٠].

يشكّل هذا الرأي مبناه الأساس والذي تبعه تلامذته فيه. والنقص الأساس في هذا الرأي هو اعتبار جزء الملاك والمعيار ملاكاً ومعياراً تاماً، وبعبارة بديلة فإنّ هذا الطريق ليس جامعاً ولا مانعاً، فهناك كثير من الروايات التي يعتمدها أصحاب هذا الرأي في حين أنّها لم تصدر عن المعصومين (عليهم السلام) كما أنّ كثيراً من الروايات الصادرة عن المعصومين (عليهم السلام) ينبغي رفضها على أساس هذا الرأي.

وهنا نشير إلى نقاط ضعف هذا الرأي الرئيسة.

١ ـ الحدس والإرسال في التوثيقات الرجالية

طرح بعض أصحاب الرأي هذا الإشكال: "إنّ أرباب الجرح والتعديل كالشيخ والنجاشي وغيرهما لم يعاصروا أصحاب النبيّ (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين (عليه السلام) ومن بعدهم من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) حتّى تكون

..اتهم في حقّهم صادرة عن حسّ مباشر، وهذا ضروري، وعليه فإمّا أن تكون ..بلاتهم وتضعيفاتهم مبنيّة على أمارات اجتهادية وقرائن ظنية أو منقولة عن واحد .. واحد حتّى تنتهي إلى الحسّ المباشر. أو بعضها اجتهادية وبعضها الآخر منقولة ..لا شق رابع.

وعلى جميع التقادير لا حجية فيها أصلا، فإنّها على الأوّل حدسية وهي غير .حجّة في حقّنا إذ بناء العقلاء القائم على اعتبار قول الثقة إنّما هو في الحسيات أو ..ما يقرب منها دون الحدسيات البعيدة. وعلى الثاني يصبح أكثر التوثيقات مرسلة، ..لعدم ذكر ناقلي التوثيق والجرح في كتب الرجال غالباً والمرسلات لا اعتبار بها، ..نعم عدة من التوثيقات منقولة مسندة وهذه ممّا لا شكّ في حجيتها واعتبارها إذا ..كانت الأسناد معتبرة. والحاصل أنّ هذه التوثيقات حال الروايات المرسلة فكما إذا ..قال الشيخ الطوسي قال الصادق (عليه السلام) كذا وكذا و لم ينقل سنده لا نقبله، ..كذا إذا قال: مسعدة بن صدقة من أصحاب الصادق (عليه السلام) ثقة فإنّ الحال ..فيها واحد فكيف يقبل الثاني ولا يقبل الأوّل.

وكنا نسأل سيدنا الأُستاذ الخوئي أيام تتلمذنا له في النجف الأشرف عن هذا، و لم يكن عنده جواب مقنع، وكان يقول إذا طبع كتابي في الرجال تجد جوابك فيه. ولمّا لاحظناه بعد طبعه رأينا أنّه أجاب عن الشقّ الأوّل أي حدسية التوثيقات دون الشقّ الثاني الذي هو العمدة عندي، وكنت أسأله عنه مراراً، لاحظ كلامه في الصفحة ٥٥ و ٥٦، الجلد ١ معجم رجال الحديث.

وأيضاً هو لم يقدر على إثبات كون جميع التوثيقات حسياً بل أثبت أنّ الجميع ليس بحدس. وقد عرضت هذا السؤال على جماعة من علماء العصر كالسيد الأُستاذ الحكيم (رحمه الله) والشيخ الحلّي (في المشهد العلوي) والسيد الميلاني (في المشهد الرضوي) وغيرهم فلم يأتِ أحد بشيء يقنعني"[٥١].

وأوضح آية اللّه الخوئي هذا الإشكال وأجاب عليه قائلاً:

"فإن قيل: إنّ إخبارهم عن الوثاقة والحس ــ لعلّه ــ نشأ من الحدس والاجتهاد وإعمال النظر، فلا تشمله أدلّة حجية خبر الثقة، فإنّها لا تشمل الأخبار الحدسية، فإذا احتمل أنّ الخبر حدسي كانت الشبهة مصداقية.

قلنا: إنّ هذا الاحتمال لا يعتنى به بعد قيام السيرة على حجية خبر الثقة فيما لم يعلم أنّه نشأ من الحدس. ولا ريب في أنّ احتمال الحس في أخبارهم ــ ولو من جهة نقل كابر عن كابر وثقة عن ثقة ــ موجود وجداناً. كيف؟ وقد كان تأليف كتب الفهارس والتراجم لتمييز الصحيح من السقيم أمراً متعارفاً عندهم، وقد وصلتنا جملة من ذلك ولم تصلنا جملة اُخرى. وقد بلغ عدد الكتب الرجالية من زمان الحسن بن محجوب إلى زمان الشيخ نيّفاً ومائة على ما يظهر من النجاشي والشيخ وغيرهما. وقد جمع ذلك البحاثة الشهير المعاصر الشيخ آقا بزرك الطهراني في كتابه مصفى المقال..."[٥٢].

وهذا الجواب قد يحلّ (على فرض تماميّته) شبهة الحدس، ولكن تبقى شبهة الإرسال في التوثيقات على حالها، فكيف يمكن حلّ الشبهة مع احتمال وجود كتب الفهارس والتراجم ــ التي لا نعلم شيئاً عن كمّها أو كيفها؟

٢ ـ عدم ذكر السند للجرح والتعديل

نلتقي في كتب الحديث بمفردات من قبيل:

ضعيف، غال، مضطرب الحديث، منكر الحديث، لين الحديث، متروك الحديث، مرتفع القول، كذّاب، كذوب، و... (في باب الجرح). ومفردات مثل: ثقة، ثبت، عين، وجه، بصير في الحديث و... (في باب التعديل).

ولا نجد في هذه الكتب دليلا على هذه الأحكام الرجالية ولا نعثر على سند لها[٥٣]. وفوق ذلك فإنّ كثيراً من هذه المفردات ما زالت غير واضحة، فماذا يمكننا

ـ نفهم من مفردة "ضعيف" أو "غال"؟ مع أنّ للغلوّ درجات كثيرة وانّ كثيرين يتصفون به. وكذلك فما المراد من الضعيف؟ كما انّ هؤلاء العظماء لم يوضحوا أبداً المصطلحات التي يستخدمونها.

وحين وجهت اليهم هذه المشكلة، بحثوا عن ان الجرح والتعديل حجة بدون ذكر السند ام لا؟ واختلفوا الى اقوال ثلاثة.

وواقع الأمر أنّه لا يمكن تبيين رأيِ الجارح والمعدّل في توضيح هذه المفردات كما صرّح بذلك الأُستاذ شانچي[٥٤]. وعليه فإنّ هذه مشكلة اُخرى تواجهها النظرية المذكورة[٥٥].

من جهة ثانية أوجدت النـــزاعات السياسية والعقائدية مشكلة اُخرى في الجرح والتعديل، بحيث لا يمكن إجراء أصالة العدم لدفعها بعد شيوعها في حياة الأفراد بشكل عام.

ألم يتّهم علماء الرجال محمد بن سنان بالضعف؟[٥٦]، مع أنّ بعضهم يؤكّد أنّ اتّهامه بالضعف يعود لآرائه الرفيعة التي عجز متّهموه عن هضمها وفهمها[٥٧]؟ ويأتي في هذا السياق أيضاً طرد يونس بن عبد الرحمن وما قيل في التعامل القاسي من القمّيّين معه[٥٨].

٣ ـ عدم الجامعية وعدم المانعية

كثيراً ما يقود اعتماد هذا الرأي إلى اعتبار روايات تسمّى أسنادها بالمصطلح الحديث بالموثّقة، لكنّها في واقعها مجعولة، أو أنّ سلسلة سندها لا تحصل على درجة الوثاقة على أساس معايير علم الرجال في حين أنّها تقدّم حديثاً صادقاً ومعتبراً.

وقد جاء في "معرفة الحديث" في انتقاد هذا الرأي وتأكيد عدم كفايته ما يلي:

"وإن كان هذا الذي تلوناه عليكم ثقيلا صعباً فهلمّ معي نلمسكم غناء هذه السيرة المزعوم في الكفاح بها، ونتدارس إحدى الروايات التي صرّحوا بأنّها صحيحة عالية مشياً على أضوائها، وهي صحيحة حماد بن عيسى الجهني في آداب الصلاة وكيفيتها: كلّهم زبروها في كتبهم ورسالاتهم العملية وعملوا بها واعتمدوا عليها، ومنهم شيخنا وعمادنا جمال الدين أبو منصور الحسن بن زين الدين الشهيد (ت ١٠١١) في كتابه منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان (١: ٤٥١) باب كيفية الصلاة وبيان ما بقي من أفعالها، وقد رمز لها "صحي" يعني أنّ هذا الحديث صحيح عندي، فإنّ رواته كلّهم معدّلون بتعديل إمامين من أئمة الرجال، خلافاً للمشهور فإنّهم يكتفون في تصحيح الحديث بتعديل إمام واحد من أئمة الرجال فقط"[٥٩].

ثمّ أورد ثلاثة شواهد تذكر أنّ صحيحة حمّاد موضوعة.

وهذه القرينة الثانية:

"٢ ــ مات حمّاد بن عيسى سنة (٢٠٩) وله نيّف وسبعون سنة، نصّ على ذلك شيخنا أبو عمرو الكشي ونقله عنه شيخنا أبو جعفر الطوسي في اختياره (الصفحة ٣١٧) ونصّ على ذلك شيخنا ابن داود الحلّي أيضاً كما في رجاله (الصفحة٥٥٦)فيكون مولد حمّادسنة (١٣٥) ولم يكن له حين وفاة الصادق (عليه السلام) سنة (١٤٨) إلاّ ثلاث عشرة سنة، أو نحوها، فإذا كان لقاؤه لأبي عبد اللّه الصادق في صغره، فكيف يقول أبو عبد اللّه الصادق لغلام ليس له إلاّ اثنتا عشرة سنة ونحوها: ما أقبح بالرجل أن يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة فما يقيم على صلاة واحدة بحدودها تامة"[٦٠]؟

وقد مرّ حديث الشهيد الصدر أنّ الوضّاعين كانوا يدسّون الحديث باسم الموثوقين وينشرونه.

من هنا فإنّ هذا المنهج ليس جامعاً للأحاديث الصحيحة وليس مانعاً عن الأحاديث غير الصحيحة.

٤ ـ مشكلة تمييز المشتركات

إنّ وجود أسماء مشتركة لأشخاص مختلفين في أسانيد الأحاديث يثير مشكلة صعبة تتمثّل في تحديد كلّ واحد منهم، ولا يمكن الاطمئنان إلى سبل الحلّ المطروحة بهذا الشأن مثل: الانصراف، وطبقات الرجال، والراوي والمروي عنه.

بالطبع بذلت مساعي حثيثة في هذا الصدد منذ عصر صاحب "جامع الرواة" وقد اشتدّت تلك المساعي في عصر آية اللّه البروجردي حتّى بلغت ذروتها على يد الرجالي المعاصر الكبير آية اللّه الخوئي، لكنّها لم تتجاوز الكتب الأربعة و لم تصل بعد إلى روايات "وسائل الشيعة".

٥ ـ عدم الاهتمام بنقد المضمون

من المؤسف أنّ هذا الرأي لا يهتمّ بنقد المضمون، وكما مرّ في نقد الرأي المشهور، فإنّ عدم الاهتمام هذا يمثّل تجاهلا لطريقة عقلائية وشرعية.

الرأي الجامع

يستهدف كلّ من علم الرجال وبحوث تقويم السند، تحديد الصحيح والسقيم من الأحاديث في سبيل إبعاد الأحاديث الموضوعة وتشخيص التحريف اللفظي، وثمّة أُمور أُخرى مثل معرفة الأعدل والأفقه[٦١] لم يستهدفها واضعو هذه العلوم، كما أنّ استخدامها ضئيل جداً في الفقه وعلم الحديث.

وعليه يجب معرفة الطرق المؤدية إلى تحقيق هذا الغرض ؛ فهل قدّم الدين طريقاً بهذا الخصوص؟ أم أنّه أيّد طريق العقلاء؟ أم أنّ الشرع أبان لنا طريقاً ملفّقاً من الإمضاء والتأسيس؟

يبدو أنّ الصحيح هو الصورة الثالثة، إذ إنّ الشارع المقدّس أمضى سيرة العقلاء من خلال التزامه الصمت إزاء تقويم المتون.

وقد اسس الشارع بعض المصاديق لنقد المضمون كالعرض على الكتاب او فقل أيّدها الشارع من خلال تطبيق القاعدة العقلائية على بعض المصاديق.

نخلص إلى أنّ المعيار الأساس في التقويم هو اتّباع طرق العقلاء، المتناسبة مع المتون الدينية، وقد أكّد هذه المسألة بعض علماء الرجال والأُصول. فقد قال المامقاني:

"إنّ الحقّ الحقيق بالقبول كما نقّحناه في علم الأُصول أنّ العمل بالأخبار إنّما هو من باب الوثوق والاطمئنان العقلائي... بل المقصود من الرجوع إلى علم الرجال هو التثبّت وتحصيل الظنّ الاطمئناني الانتظامي الذي انتظمت أُمور العقلاء به فيما يحتاجون إليه"[٦٢].

وجاء في كتاب "الرافد في علم الأُصول":

"قد بحثنا في باب حجية خبر الواحد عن المسلك العقلائي في الأمارات واخترنا أنّ المعتمد عليه عند العقلاء هو الوثوق الناشيء عن مقدمات عقلية، ومن هذه المقدمات كون الخبر صادراً من ثقة آخر كون المضمون مشهوراً أو مجمعاً عليه، فهذه العناوين وهي خبر الثقة والشهرة والاجماع لا موضوعية لها عند العقلاء وإنّما هي مقدمات للوثوق الذي هو الحجة الواقعية. ومن مقدمات الوثوق أيضاً الموافقة الروحية بمعنى أنّ مضمون الخبر موافق للأُصول الإسلامية والقواعد العقلية والشرعية"[٦٣].

لقد اهتمّ العقلاء في التقويم بنقد السند وأكدوا طريقة نقد المحتوى في آن معاً، فتارة يتوصّلون من خلال قرائن السند إلى الصحّة أو عدمها وأُخرى يوصلهم المحتوى إلى ذلك. فيجب إذن التزام الطريقين معاً.

وقد جاء في كتب علم الرجال تأكيد طريقة نقد السند بينما جرى تأكيد طريقة نقد المحتوى في كتب "مصطلح الحديث" لأهل السنّة.

و لم تتطرّق كتب "مصطلح الحديث" لعلماء الشيعة لنقد المحتوى باستثناء بعض الكتابات المعاصرة.

وباختصار فإنّ كتب رجال الشيعة وأهل السنّة اقتصرت على نقد السند. كما أبدت كتب "مصطلح الحديث" لاهل السنة اهتماماً بنقد المحتوى كذلك.

وقد اهتمّ بعض علماء الشيعة مثل العلاّمة الطباطبائي والعلاّمة التستري بشكل تطبيقي بنقد المحتوى.

وقال مصطفى السباعي بعد إشارته إلى طرق نقد السند والمحتوى وفي سياق جوابه عن بعض المستشرقين الذين يظنّون أنّ علماء المسلمين يهتمّون بنقد السند فحسب:

"هذه هي أهمّ القواعد التي وضعها العلماء لنقد الحديث، ومعرفة صحيحه من موضوعه، ومنه ترى أنّهم لم يقتصروا في جهدهم على نقد السند فقط، أو يوجّهوا جلّ عنايتهم إليه دون المتن، كما سيأتي في زعم بعض المستشرقين ومشايعيهم بل كان نقدهم منصبّاً على السند والمتن على السواء، ولقد رأيت كيف جعلوا لأمارات الوضع أربعاً في السند، وسبعاً منها في المتن، و لم يكتفوا بهذا، بل جعلوا للذوق الفنّي مجالا في نقد الأحاديث، وردّها أو قبولها..."[٦٤].

ثمّ قال:

وعلامات الوضع في السند:

١ ـــ أن يكون راويه كذّاباً معروفاً بالكذب ولا يرويه ثقة غيره.

٢ ـــ أن يعترف واضعه بالوضع.

٣ ــ أن يروي الراوي عن شيخ لم يثبت لقياه له، أو ولد بعد وفاته أو لم يدخل المكان الذي ادّعى سماعه منه.

٤ ــ وقد يستفاد الوضع من حال الراوي وبواعثه النفسية، مثل ما أخرجه الحاكم، عن سيف بن عمر التميمي، أنّه قال: كنّا عند سعد بن طريف، فجاء ابنه من الكتاب يبكي، فقال: ما لك؟ فقال: ضربني المعلّم، فقال سعد: لأُخزينه اليوم، حدّثني عكرمة عن ابن عباس، مرفوعاً "معلّمو صبيانكم شراركم، أقلّهم رحمة لليتيم، وأغلظهم على المساكين". ومثل حديث "الهريسة تشدّ الظهر" فإنّ واضعه محمد بن الحجّاج النخعي كان يبيع الهريسة.

علامات الوضع في المتن:

١ ــ ركاكة اللفظ: بحيث يدرك العليم بأسرار البيان العربي إنّ مثل هذا اللفظ ركيك لا يصدر عن فصيح ولا بليغ، فكيف بسيّد الفصحاء (صلى الله عليه وآله)؟ قال الحافظ بن حجر: ومحل هذا إن وقع التصريح بأنّه من ألفاظ النبيّ (صلى الله عليه وآله).

قال ابن دقيق العيد: كثيراً ما يحكمون بذلك ــ أي بالوضع ــ باعتبار اُمور ترجع إلى المروي، وحاصله أنّهم لكثرة ممارستهم ألفاظ الحديث، حصلت لهم هيئة نفسانية، وملكة قوية، يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبي وما لا يجوز.

٢ ــ فساد المعنى: بأن يكون الحديث مخالفاً لبديهيات العقول ؛ من غير أن يمكن تأويله، أو أن يكون مخالفاً للقواعد العامة في الحكم والأخلاق، أو داعياً إلى الشهوة والمفسدة، أو مخالفاً للحسّ والمشاهدة، أو يكون مخالفاً لقطعيات التأريخ، أو سنّة الله في الكون والإنسان.

٣ ــ مخالفته لصريح القرآن بحيث لا يقبل التأويل، ومثل ذلك أن يكون مخالفاً لصريح السنّة المتواترة، أو يكون مخالفاً للقواعد العامة المأخوذة من القرآن والسنّة.

٤ ـــ مخالفته لحقائق التأريخ المعروفة في عصر النبيّ (صلى الله عليه وآله).

٥ ـــ موافقة الحديث لمذهب الراوي وهو متعصّب مغال في تعصّبه.

٦ ـــ أن يتضمّن الحديث أمراً من شأنه أن تتوفّر الدواعي على نقله ؛ لأنّه وقع بمشهد عظيم، ثمّ لا يشتهر ولا يرويه إلاّ واحد.

٧ ـــ اشتمال الحديث على إفراط في الثواب العظيم على الفعل الصغير والمبالغة بالوعيد الشديد على الأمر الحقير؟"[٦٥].

وأشار الشيخ الطوسي ـــ في صدد نقد المتن ـــ إلى أربعة طرق:

"القرائن التي تدلّ على صحّة متضمّن الأخبار التي لا توجب العلم أشياء أربعة:

منها أن تكون موافقة لأدلّة العقل وما اقتضاه... ومنها أن يكون الخبر مطابقاً لنصّ الكتاب إمّا خصوصه أو عمومه أو دليله أو فحواه فإنّ جميع ذلك دليل على صحة متضمنه... ومنها أن يكون الخبر موافقاً للسنة المقطوع بها من جهة التواتر... ومنها أن يكون موافقاً لما أجمعت الفرقة المحقّة عليه"[٦٦].

وفي كتاب "نقد الحديث" ذكرت طرق نقد المتن بالشكل الآتي:

"١ ـــ ألاّ يكون ركيك اللفظ بحيث يقوله بليغ أو فصيح، مع مراعاة الزمان والمكان وثقافة السامع.

٢ ـــ ألاّ يخالف القواعد العامّة في العقول والحسّ.

٣ ـــ ألاّ يخالف القواعد العامّة في الحكم والأخلاق.

٤ ـــ ألاّ يخالف البديهي في الطبّ والحكمة.

٥ ـــ ألاّ يكون مخالفاً لأصول العقيدة وضرورات التشريع.

٦ ـــ ألاّ يخالف سنّة الله في الكون والإنسان.

٧ ــ ألاّ يخالف القرآن الكريم أو محكم السنّة الشريفة أو المعلوم من الدين بالضرورة أو المجمع عليه.

٨ ــ ألاّ يشتمل على سخافات يصان عنها العقلاء.

٩ ــ ألاّ يكون مخالفاً للحقائق التأريخية المعروفة في عصر النبي.

١٠ ــ ألاّ يوافق مذهب الراوي الداعي إلى مذهبه أو يكون بدافع نفسي.

١١ ــ ألاّ يكون ناشئاً من باعث نفسي، حمل الراوي على روايته.

١٢ ــ ألاّ يخبر عن أمر وقع بمشهد عظيم ثمّ ينفرد راو واحد بروايته.

١٣ ــ ألاّ يشتمل على إفراط في الثواب العظيم على الفعل الصغير والمبالغة بالوعيد الشديد على الأمر الحقير.

١٤ ــ ألاّ يكون ساقطاً عنه بعض الكلمات أينما كانت.

١٥ ــ اعتماد القول قبل القائل"[٦٧].

وذكرت طرق مماثلة في كتب اُخرى[٦٨].

نخلص إلى أنّ العقلاء يهتمّون بنقد السند والمتن والشارع بدوره لم يقدّم طريقاً جديداً غير ذلك، فيجدر بنا انتهاج سبيل العقلاء.

ونقدّم هنا فهرساً لموارد نقد السند والمتن مشيرين إلى أنّه لا يشتمل على جميع الموارد وأنّه لا يستفيد من الشرح والتفصيل والبحث في الفروع المتّصلة بكلّ مورد، باعتبار أنّ كلّ واحد من هذه الموارد يتطلّب بحثاً واسعاً.

قبل الدخول في هذا الفهرس نلفت النظر إلى عدّة نقاط:

أ ــ لبعض هذه الموارد بُعد إيجابي ولبعضها الآخر بُعد سلبي أي أنّ بعضها يبيّن الحديث السقيم وبعضها الآخر يحدّد الحديث الصحيح.

ب ــ يجب النظر إلى هذه الطرق جنباً إلى جنب ؛ يعني إذا كان الحديث منقولا عبر رواة ثقات فإنّ ذلك لا ينفي الحاجة إلى نقد محتواه.

ج ــ يتقدّم نقد المحتوى والمتن على نقد السند، بمعنى إذا كان الحديث صحيح السند لكنّه لم ينسجم مع شرائط نقد المتن، فإنّه لا يُعمل به.

واليك الموارد:

أولاً: نقد طريق السند

من الأُمور التي اهتمّ بها العقلاء في بحثهم في الأسناد التأريخية هو البحث في وثاقة الرواة والمحدّثين ووجاهتهم و... وفي القرائن والشواهد التي يستدلّ بها على صحّة الحديث أو كذبه؛ فيما ينتهي بعض هذه الطرق إلى صحّة الحديث أي إثبات اعتباريّته. وينتهي بعضها الآخر إلى نفي اعتبار الرواية.

ننقل هنا فهرساً لهذه الموارد غاضّين الطرف عن الشرح والتفصيل، علماً بأنّ طرق العقلاء لا تنحصر بهذه الطرق وحسب.

١ ـ وثاقة سلسلة الرواة

يتمّ القبول بالخبر إذا اتّصفت سلسلة رواته بالوثاقة، باستثناء موردين:

١ ــ في الأحاديث المرتبطة بالمعارف، لأنّ المطلوب في هذا النوع من الأحاديث تحقّق المعرفة لا الاطمئنان العقلائي وحسب.

٢ ــ في حال تعارض نقد السند مع نقد المحتوى، لأنّ نقد المحتوى مقدّم على نقد السند ــ كما ذكرنا ــ . أو وجدت قرائن تدلّ على كذب الحديث.

وفي هذا الطريق يجب أن يكون السند متّصلا وأن يتّصف جميع الرواة بالوثاقة، إذ إنّ ضعف الراوي أو جهالته وكذلك إرسالية الخبر أُمور تضرّ بالخبر.

وقد بلغ تشديد المتأخّرين على هذا الطريق درجة بات يظنّ فيها أنّه الطريق الوحيد للتقويم، في حين أنّ العقلاء يعدّونه أحد طرق التقويم وحسب.

٢- الرواة الممتازون:

إذا نقل الإمام الخميني (قدس سره) موضوعاً عن بداية العهد القاجاري فإنّ العقلاء لا يسألون عمّن يروي عنه الإمام، وهل يعد ثقة أم لا؟ وهل ورد توثيقه في الكتب الرجالية أم لا؟

ويصدق هذا الأمر نفسه في حال مرجع التقليد المعروف، والقائد السياسي المقبول شعبياً والمصلح الاجتماعي.

والسبب في ذلك يعود إلى أنّ العقلاء يعدّون هذا الناقل معياراً للتقويم باعتباره يمتلك المقدرة على التمييز بين الأخبار الصحيحة والسقيمة وأنّه لا يعتمد في نقل الأقوال على أيّ قول ــ دون ضوابط ــ وأنّه يمحّص الرواة قبله بدقّة.

أجل إذا حصل اليقين بأنّ المصدر الذي ينقل عنه هذا الراوي لا يمكن الاعتماد عليه وأنّه وقع في الاشتباه في هذا النقل الخاصّ فإنّ هذا الحال يُستثنى من هذه القاعدة العقلائية ؛ وبعبارة أُخرى فإنّ العقلائية تعني أنّ الأصل هو القبول إلاّ إذا ثبت خلافه، أو تضمّن اشتباهاً يتجاوز الحدود المتعارفة، ففي هذه الحالة يكون الموقف هو الرفض الذي يمثّل أمراً عقلائياً.

أمّا الاشتباه الضئيل كأن ينقل الحديث في موردين أو أكثر عن راو كذّاب فإنّ ذلك لا يضرّ باعتبار الحديث ومكانته ؛ فمثلا لا يُطعن بنقل صفوان لأنّه نقل في حالتين عن راو كاذب من بين آلاف الأحاديث التي نقلها، وسنتناول هذا الموضوع في ختام البحث.

وعلى أساس هذه المقدمة فإنّنا نعتقد أنّ "أصحاب الإجماع" في الكتب الرجالية والذين "لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة" مصداق لمثل هذه القاعدة العقلانية.

جاء مصطلح "أصحاب الإجماع" للمرّة الأُولى في كلام الكشي حيث قال:

"أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأوّلين من أصحاب أبي جعفر وأصحاب أبي عبد اللّه (عليهما السلام) وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا أفقه الأوّلين ستة: زرارة، ومعروف بن خربوذ، وبريد، وأبو بصير الأسدي والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم الطائفي. قالوا: وافقه الستة زرارة، وقال بعضهم: مكان ابو بصير الاسدي ابو بصير المرادي، وهو ليث بن البختري..."[٦٩].

"أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقرّوا لهم بالفقه من دون أُولئك الستّة الذين عددناهم وسمّيناهم ستّة نفر، جميل بن درّاج وعبد اللّه بن مسكان وعبد اللّه بن بكير وحماد بن عثمان وحماد بن عيسى وأبان بن عثمان قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه، وهوثعلبة بن ميمون أنّ أفقه هؤلاء جميل بن درّاج وهو أحد أصحاب أبي عبد اللّه (عليه السلام)"[٧٠].

"أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء وتصديقهم وأقرّوا لهم بالفقه والعلم وهم ستّة نفر آخرين دون الستّة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد اللّه (عليه السلام): منهم يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى بياع السابري ومحمد بن أبي عمير وعبد اللّه بن المغيرة والحسن بن محبوب وأحمد بن محمد بن أبي نصر وقال بعضهم: مكان الحسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال وفضالة بن أيوب وقال بعضهم: مكان فضالة بن أيوب عثمان بن عيسى، وأفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى"[٧١].

تعبير "لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة" ذكر للمرة الأُولى في "عدّة الأُصول" للشيخ الطوسي، وجاء فيه ذكر ثلاثة من أصحاب الإجماع:

"وإذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلا، نظر في حال المرسل، فإن كان ممّن يعلم أنّه لا يرسل إلاّ عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد

بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عمّن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم..."[٧٢].

وقد كتب الكثير عن أصحاب الإجماع[٧٣]، ووردت تعاريف متعدّدة لهم، فقال بعضهم: إنّ المراد هو توثيق هؤلاء الأفراد؛ وقال بعض آخر: إذا كان سندهم صحيحاً فلا داعي للبحث في الواسطة بينهم والمعصوم، أما لأنّ الخبر كان مع القرائن أو لأنّهم لا ينقلون الحديث إلاّ عن ثقة.

نحن نعتقد أنّ الرواية المنقولة عنهم تكون مقبولة إذا كانت وصلتهم عبر سند صحيح، باستثناء ما إذا كان المروي عنه مشهوراً بالكذب أو اُقيمت قرائن خارجية على سقمها؛ لأنّ أفراداً من قبيل زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير و... لا يحتاج نقلهم إلى تقويم وتحقيق.

وكذلك قاعدة "لا يروون ولا يرسلون". إذ كيف يُصدر العقلاء حكمهم فيما نقله ابن أبي عمير الذي نقل في "وسائل الشيعة" (٤٠٩٨) حديثاً منها (٢١) مورداً فقط "عن رجل" و (١٢٦) مورداً "عن بعض أصحابنا عن بعض أصحابه؟

وابن أبي عمير نفسه نقل في الكافي (٣٢٩٠) حديثاً جاء في (٩٣) مورداً منها "عن بعض"، وفي (١٤) آخر "عن رجل".

ونقل في "بحار الأنوار"(٢١٠٤) أحاديث جاء في (٦٦) مورداً منها "عن بعض" وفي (١٠) موارد "عن رجل"[٧٤].

إذن كيف يتعامل العقلاء مع مثل هذا الإرسال؟

أجل ــ ونكرّر مرّة اُخرى ــ إذا اُقيمت القرائن على الكذب والجعل، أو كان الاشتباه في النقل كثيراً أو كان المروي عنه مشهوراً بالكذب، فينبغي في هذا الحال البحث والتفحّص فيما يستثنى من القاعدة.

نخلص إلى أنّ "أصحاب الإجماع" و"الذين لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة" إذا لم ينقلوا عن شخص مشهور بالكذب فإنّ حديثهم يكون مقبولا، إلاّ إذا واجه عقبة من ناحية المحتوى ونقده ؛ بالطبع فإنّ نقد المحتوى مقدّم على نقد السند، بمعنى أنّ نقد السند يظلّ معتبراً ما دام الحديث لم يواجه مشكلة على صعيد المتن.

٣ ـ المشاهير الذين لم يتمّ تضعيفهم

هناك أشخاص بين الرواة لم يرد توثيقهم أو تضعيفهم على لسان علماء الرجال، لكنّهم أصحاب أُصول وكتب أو أنّهم نقلوا روايات كثيرة ؛ وبعبارة بديلة فإنّهم من المشاهير الذين لم يتمّ توثيقهم وتضعيفهم. وحسب اعتقاد الأُصوليين المتأ خّرين فأنّ الشكّ والخدش يحيط بنقلهم.

وفي عقيدتنا (وكما يرى بعض الأساتذة)[٧٥] فإنّ هؤلاء الأشخاص لا يحتاجون إلى توثيق ؛ إذ يكفي أنّ كتب الرجال لم تقدحهم، فإنّ شهرتهم بلغت حدّاً لا يُتصوّر فيه أنّ قدحهم يبقى بعيداً عن علماء الرجال، وهذا أمر عقلائي ؛ فالعقلاء يحترمون الكاتب المعروف ويهتمّون بما ينقل طالما ظلّ بعيداً عن الطعن الصريح.

وقد وصف بعض علماء الرجال عدداً من الرواة كـ "صندل"[٧٦]، "معلّى بن محمد" و"موسى بن بكر الواسطي"[٧٧] و... بأنهم من المعاريف.

٤ ـ القرائن والشواهد

وردت في كتب الرجال والدراية قرائن وشواهد كانت عند القدماء سبباً لاعتبار الحديث.

وقد ذكر صاحب الوسائل (٢١) قرينة[٧٨] وجاءت في تنقيح المقال (١٢) قرينة[٧٩].

وقد أصبحت هذه القرائن عرضة للنقد والجرح وشُكّك في اعتبارها[80]. ونعتقد أنّ بعض هذه القرائن تعود إلى نقد المحتوى مثل موافقة الدليل القطعي أو إجماع المسلمين وهو ما سنتطرّق إليه بعد هذه الفقرة.

والبعض الآخر يرجع إلى الطريقة الثانية في هذه المقالة أي الرواة البارزين، مثل "أصحاب الإجماع" و "الذين لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة". وباستثناء ذلك فإنّه لا يمكن الاعتماد على بقية القرائن.

نقصد بالقرائن والشواهد: مثل الأُمور التي تثبت أنّ الراويين لا يمكن لأحدهما أن ينقل عن الآخر نظراً إلى الفاصل الزمني، وانّ الراوي لم يشاهد الحدث جزماً، أو انّه لم يسمع الكلام الصادر مشافهة ؛ فمثلا لا يمكن لابن عباس راوي "روايات الغرانيق" أن ينقل هذه الحادثة حيث كان عمره وقت وقوعها ثلاث سنوات[81]. والشيء نفسه في مورد رواية حمّاد المنقولة في باب آداب الصلاة.

٥ ـ الرواة الكذّابون

لا تقبل روايات الأشخاص المعروفين بالكذب والتي لم ينقلها شخص ثقة ؛ بمعنى أنّ الأصل في نقلهم هو عدم الصحة، إلاّ إذا نقل الرواية ثقات غيرهم، أو اُقيمت الشواهد والقرائن على صحة الحديث ؛ ومن هذا القبيل الرواية التي يعترف راويها بوضع الحديث وجعله.

ثانياً: نقد المحتوى

نقد محتوى الأحاديث هو الطريق الثاني الذي يوصي به الشرع ويعتمده العقلاء في تقويم الأحاديث.

ومن الواضح أنّ نقد السند يحدّد دائرة الكذب والسقم. لكن لا يمكن الزعم بأنّ الإحاطة بجميع موارد الكذب ممكنة من خلال نقد السند.

وذكرت في كتب علم الحديث بعض معايير نقد المحتوى وقد التزم بها الفقهاء وعملوا بها، وفيما يأتي نشير إلى أهمّها:

١ ـ مخالفة الكتاب

جاء في أحاديث كثيرة ضرورة عرض الحديث على الكتاب بصفة أنّ الحديث المخالف للكتاب باطل[٨٢] وزخرف[٨٣]، كما أمر بتجاهلها[٨٤] والتشديد على أنّها غير واردة عنهم (عليهم السلام)[٨٥]. وقد نقلنا بعض هذه الأحاديث فيما سبق.

وقد بحث علماء الأُصول في مخالفة الكتاب أو موافقته في بحث "التعادل والتراجيح" عارضين بحوثاً راقية بهذا الشأن.

والمسألة الوحيدة التي نشير إليها هنا هي أنّ هذه الطريقة هي مصداق للطريقة العقلائية لنقد المتن ولا ينبغي حصرها في باب تعارض الأحاديث، فمثلما تكون لغة بعض هذه الروايات هي العموم، فيجب استخدامها في جميع الأحاديث سواءً كانت متعارضة أو لا؛ وقد أشار العلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان إلى موارد كثيرة من هذا القبيل[٨٦].

٢ ـ مخالفة السنّة القطعية

وقد اهتمّت الأحاديث بهذا الأمر أيضاً، مثل الحديث الذي ذكرناه سابقاً والذي جاء فيه: "لا تقبلوا علينا حديثاً إلاّ ما وافق القرآن والسنّة أو تجدون معه شاهداً... ".

وواقع الأمر أنّ مخالفة الكتاب والسنّة تعود إلى حقيقة أنّ الحديث المنسوب للمتكلّم يجب أن يوزن ويتمّ تقويمه بالمنقول المسلّم عنه وبأهدافه وغاياته القطعية.

وقد استشهد العلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان بنماذج من هذا القبيل[87].

كما اعتبر الإمام الخميني (قدس سره) روايات جواز بيع العنب لشاربي الخمر مخالفة للكتاب والسنّة[88]، وقد رفضها.

٣ ـ مخالفة العقل

إذا كان مضمون الحديث مخالفاً للإدراك الصريح للعقل فلا يمكن قبوله، فمثلا قال آية اللّه الخوئي (قدس سره) في شأن رواية السكوني:

"رواية السكوني عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) أنّ علياً قال: لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لأنّ لبنها يخرج من مثانة اُمّها، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم لأنّ لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين"[89].

أمّا الإيراد الثالث فهو:

"الثالثة: انّ الرواية لا يحتمل صحّتها ومطابقتها للواقع أبداً للقطع بعدم اختلاف اللبن في الجارية والغلام من حيث المحلّ بأن يخرج لبن الجارية من موضع ويخرج لبن الغلام من موضع آخر لأنّ الطبيعة تقتضي خروج اللبن من موضع معيّن في النساء بلا فرق في ذلك بين كون الولد ذكراً أو اُنثى"[90].

نعم يمكن أن يعجز العقل عن إدراك الحديث، وبعبارة اُخرى يكون الحديث فوق العقل، فهذه الأحاديث لا يطالها هذا الرأي، إنّما تُستبعد الروايات التي يدرك العقل أنّ محتواها لا يمكن قبوله وهي تغاير الحسّ والوجدان ؛ وقد أورد العلاّمة الطباطبائي نماذج من هذا القبيل في تفسير الميزان[91].

٤ ـ مخالفة الحقائق التأريخية

إذا تضمّن الحديث ما يخالف الحقائق التأريخية المسلّمة فإنّ ذلك سيكون شاهداً على عدم صحة الحديث.

وقد استبعد العلاّمة الطباطبائي نماذج من هذه الروايات لأنّها تتعارض والتأريخ المسلّم[٩٢].

واعتبر العلاّمة التستري في "الأخبار الدخيلة" مخالفة التأريخ معياراً انتقد على أساسه بعض الروايات[٩٣].

كان هذا عرضاً مجملا لطرق نقد الحديث، وقد ذكرنا أنّ المقال يروم الإشارة إلى الكليات، ومن هنا تحاشينا الورود في الجزئيات مكتفين بذكر بعض النماذج، ونؤكّد أنّ بداعة هذا الرأي ليست في جامعيته للمفردات لأنّه مقبول إجمالا، بل في التلفيق والتركيب المنسجم لهذه المفردات.

أخيراً يجدر التذكير بأنّ موضوع البحث في الأسناد والمدارك أو منهجية البحث التأريخي يتمتّع في الغرب بميزة خاصّة فيها اُلّفت فيها كتب ومقالات كثيرة وظهرت انتقادات علمية متعدّدة في هذا المجال.

ومن المناسب أن يطّلع العلماء والباحثون الإسلاميون في تقويم المتون الدينية على تلك الآثار ليزدادوا قوّة في نقد الطرق الموجودة ويستطيعوا عرض طرقهم بشكل أفضل[٩٤].

الهوامش

١ـ الملل والنحل، ج١، ص١٦٥.

٢ـ النهاية، ص٢٠٠، نقلاً عن فرائد الأُصول ج١، ص١٥٧.

٣ـ تصحيح الاعتقاد، ص٣٨، نقلاً عن مصادر الاستنباط بين الأُصوليين والاخباريين، ص٥٢.

٤ـ مصادر الاستنباط، ص٥٢ ــ ٥٣.

٥ـ الشيخ الطوسي، ص٢٠٣.

٦ـ الفوائد المدنية، ص٤٠، نقلاً عن مصادر الاستنباط، ص٥٨.

٧ـ تصحيح الاعتقاد، ص٣٨، نقلاً عن مصادر الاستنباط بين الأُصوليين والاخباريين،ص٥٢.

٨ـ للاطّلاع على آراء الاخباريين تُراجع، مصادر الاستنباط بين الأُصوليين والاخباريين، محمد عبد الحسن محسن الغراوي. والمعالم الجديدة للأُصول للشهيد محمد باقر الصدر، ص٧٦- ٨٣. ودائرة المعارف الشيعية، حسن الأمين، ج٣، ص٥٧ ــ ٦٠. ومقدمه بر فقه شيعه، ص٥٧ ــ ٦٠. وروضات الجنّات، ج١، ١٢١ ــ ١٣٩.

٩ـ معجم رجال الحديث، ج١، ص٢١. تنقيح المقال، ج١، ص١٧٥ ــ ١٧٨.

١٠ـ الفوائد المدنية، ص١٨١.

١١ـ هداية الأبرار، ص٨٢.

١٢ـ الوافي، ج١، ص١١.

١٣ـ وسائل الشيعة، ج٢٠، ص٩٦ ــ ١٠٤.

١٤ـ م. ن، ٣٦ ــ ٤٧.

١٥ـ م. ن، ٦١ ــ ٧٩.

١٦ـ م. ن، ١١٣ ــ ١١٥.

١٧ـ الحدائق الناضرة، ج١، ص٢٣ ــ ٢٤.

١٨ـ م. ن، ٨.

١٩ـ م. ن، ١٥.

٢٠ـ مرآة العقول، ج١، ص٢١، ٢٢.

٢١ـ مستدرك الوسائل، ج٣، ص٥٣٢ وما بعدها، و ص٢٩٠ وما بعدها.

٢٢ـ الكـافي، ج١، ص٦٢، الحديث١. بحار الأنوار، ج٢، ص٢٢٨، الحديث١٢، و ج٢٦، ص٢٧٣، الحديث ٩٦، و ٧٨، ٧٧، الحديث ٤٩. وسائل الشيعة، ج١٨، ص ١٥٢، الباب ١٤، الحديث١.

٢٣ـ اختيار معرفة الرجال، ص٢٢٢، ش ٤٠١.

٢٤ـ م. ن، ٢٢٢، ش ٤٠١. وسـائل الشيعة، ج١١، ص٣٨٨، الباب ١٠١، الحديث ٩. بحـار الأنوار، ج٢، ٢٤٩ ـ ٢٥٠، الحديث ٦٢، ٦٣ و ٦٤، و ٢٥، ٢٨٩، الحديث ٤٦، و ٦٧، ٢٠٢، الحديث ٤، و ٦٩، ٢٢٢، الحديث ٥، و ٧٨، ٢٨٩، الحديث ٢.

٢٥ـ اختيار معرفة الرجال، ص٢٠٥، الرقم ٥٤٩. بحار الأنوار، ج٢، ص٢١٧، الحديث ١٢ ، و ج٢٥، ص٢٦٢، الحديث ١، و ص ٢٨٧، الحديث ٤٢.

٢٦ـ بحوث في علم الأُصول، ج٧، ص٤٠ ـ ٤١.

٢٧ـ معجم رجال الحديث، ج١، ص٢٢ ـ ٢٣.

٢٨ـ تصحيح الاعتقاد،ص ١٢٤.

٢٩ـ بحار الأنوار، ج٦٢، ص٧٤.

٣٠ـ تهذيب الأحكام، ج٤، ص٤٧٧ ـ ٤٨٢.

٣١ـ تنقيح المقال (الطبعة الحجرية)، ج١، ص١٧٤.

٣٢ـ الأرض والتربة الحسينية، ص٤١ ـ ٤٣.

٣٣ـ المدخل إلى عذب المنهل، ص٢٧ و ٤٤.

٣٤ـ كيهان انديشه، العدد الأوّل، ١٨.

٣٥ـ انوار الهداية ١، ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

٣٦ـ وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٧٠، الباب ٥٩، الحديث ٨.

٣٧ـ م. ن، الحديث ٦.

٣٨ـ كتاب البيع، ج٥، ص٣٥٤ ـ ٣٥٥.

٣٩ـ معجم رجال الحديث، ج١، ص٣٦.

٤٠ـ بحوث في علم الأُصول، ج٤، ص٢٨٦.

٤١ـ م. ن، ٢٨٥.

٤٢ـ بحوث في علم الأُصول، ج٧، ص٣٩.

٤٣ـ تنقيح المقال، ج ١، ص١٧٦.

٤٤ـ فرائد الأُصول، ج١، ص٢٩١.

٤٥ـ تنقيح المقال، ج١، ص١٨٣.

٤٦ـ معجم رجال الحديث، ج١، ص٩٧.

٤٧ـ تنقيح المقال، ج١، ص١٨٣.

٤٨ـ مصباح الفقيه (كتاب الصلاة)، ص١٢.

٤٩ـ وسائل الشيعة،ج٢٠، ص٦٥ و ٩٣ ـــ ٩٥.

٥٠ـ معجم رجال الحديث،ج١، ص٩٧.

٥١ـ بحوث في علم الرجال، ص٤٥ ـــ ٤٦، محمد آصف المحسني من تلاميذ آية اللّه الخوئي.

٥٢ـ معجم رجال الحديث،ج١، ص٤١ ـــ ٤٢.

٥٣ـ باستثناء الكشي الذي أسند في رجاله قدحه ومدحه، كما في تأريخ بغداد وتأريخ اصبهان وتأريخ جرجان، معرفة الحديث، ص٥٦.

٥٤ـ دراية الحديث، ص١١٦.

٥٥ـ لمزيد من التوضيح راجع، مجلّة ياد (بالفارسية) العدد ٨، ص١٢٧.

٥٦ـ معجم رجال الحديث، ج١٦، ص١٥١ ـــ ١٦٢.

٥٧ـ الأُستاذ جوادي آملي.

٥٨ـ معجم رجال الحديث، ج٢٠، ص١٩٨ ـــ ٢١٨.

٥٩ـ معرفة الحديث، محمد باقر البهبودي، ص٣، مركز انتشارات علمى فرهنگى.

٦٠ـ م، ن، ٤.

٦١ـ كليات في علم الرجال، ص٢٥ ـــ ٢٨.

٦٢_ تنقيح المقال، ج١، ص١٧٤ ــ ١٧٥.

٦٣_ الرافد في علم الأُصول، ج١، ص٢٤ ــ ٢٥.

٦٤_ تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، محمد الغزالي، ص١٥٥ ــ ١٥٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا.

٦٥_ م. ن، ١٥٥ ــ ١٥٦.

٦٦_ عدّة الأُصول، ج١، ص٣٦٧ ــ ٣٧١، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

٦٧_ نقد الحديث، حسين الحاج حسن، ج٢، ص١٣ ــ ١٤، مؤسسة الوفاء.

٦٨_ راجــع مثلاً: "الأسرار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة"، ص٤٢٤ ــ ٤٦٧. "أضواء علـى السنّة المحمّدية"، محمود أبو ريّة، ص١٤٠ ــ ١٤٢. "مصطلح علوم الحديث"، صبحي الصالح، ص٢٨٢ ــ ٢٩٥.

٦٩_ رجال الكشي، ص٢٣٨، الرقم٤٣١.

٧٠_ رجال الكشي، ص٣٧٥، الرقم ٧٠٥.

٧١_ م. ن، ٥٥٦، ش ١٠٥٠.

٧٢_ عدّة الأُصول، ج١، ص٣٨٦.

٧٣_ معجم رجال الحديث،ج١، ص ٥٩ ــ ٦٣. ووسائل الشيعة، ج٢٠، ص ٧٩ ــ ٩٢. ومســتدرك الوسائل، ج٣، ص ٧٥٧ ــ ٧٧٠. وقواعد الحديث للغريفي، ص ٣٧ ــ ٧٦. وكتاب الطهارة للإمام الخميني، ج٣، ص٢٤٥ ــ ٢٥٨. وبحوث في علم الرجال، ص٧٧ ــ ٨٨. وكليات في علم الرجال، ص١٦٣ ــ ١٧٨.

٧٤_ أُخذت هذه الأرقام من "برنامه نور" التي أُعدّت في "مركز كامبيوتر علوم اسلامى".

٧٥_ ميرزا جواد التبريزي.

٧٦_ معجم رجال الحديث، ج٩، ص١٤٠.

٧٧_ الأُستاذ التبريزي.

٧٨_ وسائل الشيعة، ج٢٠، ص٩٣ ــ ٩٥.

٧٩_ تنقيح المقال، ج١، ص٢١٠ ــ ٢١١.

٨٠_ راجع: معجم رجال الحديث، ج١، ص٦٧ ــ ٩٦، وكليات علم الرجال، ص١٦١ ــ ٢٥١.

٨١_ التمهيد في علوم القرآن، ج١، ص٦١.

٨٢_ وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٨ ــ ٨٩.

٨٣_ م. ن، ٧٨، ١٢ و ١٤.

٨٤_ م، ن، الحديث ١٠.

٨٥_ م، ن، ٧٩ ــ ١٥٤.

٨٦_ الميزان، ج١ ص٢٥٦، ج٢، ٢٨٦ و٤٣٩، وج٤، ٢٨٣،وج٧،١٥٠، ٢٠٩، ٢١١، وج ٨، ٢٨٦، وج٩، ٣٦٦، وج١١، ٤٢، ١٦٧، ٢٥٢، وج١٢، ١٣٣، ٢٨٦، وج١٤، ٦٩، ٢٠٥، ٢٠٧، و ج١٥، ٢٩٢، و ج١٩، ٣٩٠.

٨٧_ الميزان، ج١٢، ص٢٨٦، و ج١٤، ٢٢٩، ٣٩٦.

٨٨_ كتاب البيع، ج٥، ص٣٥٤ ــ ٣٥٥.

٨٩_ وسائل الشيعة، ج٢، ص ١٠٠٣، الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٩٠_ التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة)، ج٣، ص٨٢ ــ ٨٣.

٩١_ الميزان، ج٢، ص٤٣٩، الآية ٢٨٤ من سورة البقرة، و ج٣، ١٨٥، الآيات ٣٥ ــ ٤٢ من سورة آل عمران، و ج١٥، ص٣٦٩، الآيات ١٥ ــ ٤٤ من سورة النمل، و ج١٩، ٣٩٠ آخر سورة القلم.

٩٢_ الميزان، ج١٤، ٢٧٩، و ج١٥، ٣٦٩، و ج٢٠، ٧٠ ــ ٨٣.

٩٣_ الأخبار الدخيلة، ج١، ص١٥٨ ــ ١٦٢ و ١٧٩ ــ ١٩٥ و ٢٣٣.

٩٤_ من هذه الكتب بالفارسية:

روشــهاى پژوهش در تاريخ (شارل ساماران)، گروه مترجمان آستان قدس رضوي، أربعة مجلّــدات. مقدّمـــه اى بـــر روش تحقـــيق تاريخى، ترجمه اوانس اوانسيان، انتشارات تهران. مقدمـــه اى بر روش تحقيق علوم انسانى وتاريخى، ترجمه احمد نهاوندى، انتشارات كهكشان. تاريخ چيست، اى. اچ، كار، حسن كامشاد، انتشارات خوارزمى. وتاريخ در ترازو، عبد الحسين زرين كوب، ١٣٨ ــ ١٦٧، انتشارات امير كبير.

الفصل الثالث

مجال الفقه وحدوده

ترجمة: خالد توفيق

مسألة «ما ترجوه الإنسانية من الدين» هي موضوع يمكن الإطلالة عليه ودراسته وبحثه من خلال رؤيتين:

الأُولى: من خارج الدين، بحيث نصل من خلال المعايير العقلانية إلى ما نترقّبه من الدين وما نريده منه.

الثانية: من داخل الدين، حيث تسعى هذه الرؤية أن تستشفّ الجواب من خلال الاستناد إلى نصوص الدين ومصادره، لكي تتبيَّن التخوم التي تمتد إليها دائرة الدين في صلتها بحياة الإنسان.

الرؤية التي تطلّ على المقولة من خلال البُعد الثاني (الديني) هي التي يطلق عليها «كمال الدين» أو «شمول الدين وجامعيّته».

في الوقت الحاضر وإن كان كثيرون يتعاطون الموضوع وينظرون إليه من خلال الزاوية الأولى]النظر إلى دور الدين من خارج الدين وعبر المعايير العقلانية[، إلاّ أنّ الحقّ أنّ هذه المعالجة ناقصة، وهي تعبير عن رؤية غير تامّة ولا منسجمة. فما لم يتحصّل لنا ما هو المراد من الدين، ولماذا ينبغي اللجوء إليه، لايمكن استنتاج المنطقة التي يشغلها والدائرة التي يمتدّ إليها. فلو يمّمنا وجوهنا صوب الدين على أثر حاجات وبدافع متطلّبات يعجز الإنسان نفسه عن تلبيتها، فلا يمكن أن يُنفى بأنّ هناك خطأً قد وقع في معرفة الاحتياجات وتشخيصها، ومن ثمّ فإنّنا نطلب من الدين أن يلبّي لنا رغباتنا في متطلّبات لم نعرفها.

بتعبير آخر يمكن للدين أن يلبّي من جهة التوقّعات الأولية للإنسان، كما يؤدّي من جهة أخرى إلى توسّع دائرة الترقّب. ترى هل عرف الإنسان جميع أبعاد نفسه حتّى يكون محيطاً باحتياجاته ومتطلّباته كافّة؟ إذا ما آمنا بعجز الإنسان في الجملة عن تلبية بعض الاحتياجات، فعندئذ لا يمكن إنكار عجزه وقصوره فيما يرتبط بالاستنتاج الخاطئ للآمال والمتطلّبات.

على هذا الأساس يحتاج بعدا المسألة كلاهما إلى الدراسة، ويتطلّبان الجدّية العلمية للباحثين الدينيّين المختصّين وأولئك المعتقدين بالدين على حدٍّ سواء.

يطلّ هذا المقال على جزء من مسألة الشمولية أو الجامعية متمثّلةً بمجال الفقه وحدوده، إنطلاقاً من الزاوية الثانية (الدينية)، لأنّ مجال الدين وشموليّته هي مسألة معروضة للتداول من خلال عدّة مستويات، هي:

١ ـــ مجال الدين في دائرة المعرفة الوجودية وفي نطاق المسائل الفلسفية أو ما يرتبط بمقولة الرؤية الكونية عامّة.

٢ ـــ مجال الدين في نطاق دائرة العلوم طبيعية وإنسانية.

٣ ـــ مجال الدين بالنسبة إلى المسائل الأخلاقية.

٤ ـــ مجال الدين بالنسبة إلى المسائل الحقوقيّة والسلوكية.

إنّ المحور الرابع الذي يأتي في هذه الدراسة بعنوان «مجال الفقه وحدوده»، هو ما سيكون موضعاً للبحث والتحليل. لكن ينبغي الإذعان إلى أنّ هذه المسألة لم تحظ بدراسة جدّية في إطار ما هو متداول في مجال علمَيْ الفقه والأصول، بل حتّى في نطاق علم الكلام، ولم يُخصّص لها عنوان مستقل، وبذلك ليس هناك تصوّر واضح للموضوع، ولم تتّضح مرتكزاته والمسلّمات المفترضة التي يقوم عليها، كما لم يتبيّن طريق معالجة المشكلة وحلولها.

ينبغي لهذا الموضوع أن يأخذ موقعه في نطاق بحوث «فلسفة الفقه»، الذي يعدّ بدوره علماً ناشئاً.

بالرغم من أنّ عامّة الفقهاء والأصوليّين يؤمنون بامتداد مجال الفقه، وأنّ سيرتهم العلمية ومنهجهم في البحث يشهد على ذلك، إلاّ أنّ هذا الأمر لم يخضع لعملية التبيين والتفسير والاستدلال. وما نسعى إليه في هذه الدراسة هو أن نقدّم «مدخلاً» يكون بمثابة الأرضية التي توطئ للبحث الجادّ. على أنّ ما ينبغي التنبيه إليه انّ الكلام لا يدور حيال الفقه أو بنيته الحالية، قدر ما ينصبّ على «مجال الفقه» كما ينبغي أن تكون، سواء تمّ الانتباه إليها في إطار البنية الفعلية للفقه أم لا.

أولاً: عرض المسألة

يتمثّل عمل الفقيه في الفقه الموجود بالبحث عن الأدلة لاستخراج الأحكام الشرعية، كما يقوم بالإضافة إلى ذلك ببحث بعض الموضوعات التي يترتّب عليها الحكم. هذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في الموضوعات العبادية، كما يمكن أن يلحظ أيضاً ــ ولو أحياناً ــ في الموضوعات غير العبادية. فعلى سبيل المثال تشير المكاسب المحرّمة للشيخ الأنصاري إلى تحليلات موضوعية كثيرة. باستثناء هذين القسمين المتمثّلين ببيان الحكم والموضوع ليس هناك مسألة أُخرى تطرح في الفقه.

ما يُعنى به بحث «المجال الفقهي» أو «حدود الفقه» أو «دائرة الفقه»، هو: باستثناء القسمين المذكورين هل ثمّة للفقه امتداد آخر لم يتناوله الفقهاء حتّى الآن؟ وفي مسألة الحكم والموضوع؛ إلى أين تمتدّ دائرة الفقه؟ هل يقع على عاتق الفقه ويقع في مجاله بيان حكم جميع ضروب النشاط الإنساني، بما في ذلك النشاط الظاهري والباطني، والفردي والاجتماعي؟ ثمّ هل من مسؤولية الفقه أن ينهض

بتبيين جميع موضوعات الفقه أم أنّ بعض الموضوعات يقع خارج نطاق دائرة الفقه؟

ما تعنينا الإشارة إليه في عرض المسألة هو إضاءة مواضع الاختلاف سواء بين الفقهاء أو غيرهم، وأن نوثّق لخلاصة ما ذكروه من الآراء والأقوال وبعض الاستدلالات.

تتمثّل مواضع الاختلاف في الرؤية، بما يلي:

١ ـ الفقه والأعمال الباطنية

هل يعنى الفقه بالأعمال الظاهرية للإنسان فقط أم يمتدّ إلى الأعمال الباطنية أيضاً؟ بتعبير آخر: هل تعد بعض المسائل الأخلاقية التي تهتم ببيان حكم الأعمال الباطنية؛ جزءاً من الفقه أم أنّها تأخذ موقعها في مجال علم الأخلاق؟

يقول الفقيه محمد تقي الإصفهاني في شرح المعالم، أثناء تعريف الفقه: «إذا ما جعلنا الفقه مختصّاً بأعمال الجوارح فإنّ كثيراً من المباحث تخرج عن دائرة الفقه، كمباحث النية وغيرها»[١].

من جهة أُخرى سجّل بعض الحقوقيّين، قولهم: «إنّ الأخلاق بشكل عام دخلت في الفقه الإسلامي»[٢].

على طرف آخر نجد هناك آراء لكتّاب معاصرين تنكر تدخل الأخلاق في الفقه أو الاشتراك بينهما. فعندما عقد في إيران مؤتمر عن فقه الطب كتبت إحدى المجلاّت النقدية ما نصّه: «في الأيام الحاضرة عمد عدد من الأطبّاء في بلدنا إلى عقد مؤتمر عن فقه الطب من دون أن ينتبهوا إلى دقائق الأخلاق الطبّية. يظنّ هؤلاء أنّه بحلّ المسائل الفقهية يفلحون بعلاج المسائل الأخلاقية أيضاً وكأن الفقه صار حلاّلاً للمسائل الأخلاقية أيضاً وهذا خطأ آخر»[٣].

على أنّ تقسيم الفقه إلى الفقه الأكبر والفقه الأصغر ممّا هو شائع في نصوص الأخلاقيين وذوي الميول المعنوية كالغزالي (ت: ٥٠٥هـ) وصدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) هو ممّا يشير إلى تفاصل الأخلاق عن المجال الفقهي[٤].

في الحقيقة أنّ الفقه وإن كان يتوفّر على بيان حكم بعض الأعمال الباطنية إلاّ أنّ لعلم الأخلاق بحدوده وثغوره دائرة مستقلّة عن الفقه. فالبحث في علم الفقه يتمثّل بسبل معرفة الرذائل والفضائل وكيفيّة علاجها (الرذائل) والوقاية منها ومن ثَمّ فإنّ علم الأخلاق لا يضطلع بمسؤولية بيان الحكم وحده.

٢ـ الفقه والأعمال الاجتماعية

هل يقتصر الفقه على الأعمال الفردية أم أنّه يمتدّ ليشمل الأعمال الاجتماعية أيضاً؟ ثَمّ هل يستوعب جميع الأعمال الفردية والاجتماعية أم أنّه يقتصر على بعضها وحسب؟ لا يكاد يوجد اختلاف يذكر في الشطر الأول من السؤال. إنّما تعود أكثر الاختلافات إلى الشطر الثاني المتمثّل في أنّ الفقه هل يستوعب كافّة فعّاليات الإنسان ونشاطاته الاجتماعية وينهض ببيان أحكامها؟ أم أنّه يعنى ببعضها فقط؟ إنّ ما يظهر من شكّ أو تردّد إزاء بعض الفعّاليات كالسياسة والاقتصاد ينتمي إلى هذا القسم.

لقد تحدّث الإمام الخميني(رحمه الله) عن هذا الجانب أكثر من غيره، كما تدلّ على ذلك نصوصه التي ننتخب بعضها حيث يقول في أحدها: «في الوقت الذي يتحتم عليكم أن تبذلوا أقصى جهودكم كي لا يقع ما من شأنه أن يكون مخالفة شرعية (لا قدّر الله ذلك اليوم) يتحتّم عليكم أيضاً أن تبذلوا قصارى طاقتكم لكي لا يتّهم الإسلام ــ لا سامح الله ــ بالعجز عن إدارة العالم في المنعطفات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والسياسية»[٥].

كما يقول في نصّ آخر: «إنّ الحكومة من وجهة نظر المجتهد الواقعي هي تجلّي الفلسفة العملية للفقه في جميع زوايا الحياة الإنسانية وأبعادها. فالحكومة هي انعكاس البُعد العملي للفقه في تعاطيه مع كافّة المعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. والفقه هو النظرية الواقعية والتامّة لإدارة الإنسان والاجتماع من المهد إلى اللحد»[٦].

وفي نصّ آخر يقول: «إنّ ماهية هذه القوانين وطبيعتها تكشف على أنّها شرعت من أجل تكوين الدولة، وبهدف إدارة المجتمع سياسيّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً»[٧].

كما يعبّر الإمام الخميني عن القناعة ذاتها بقوله: «إنّ للإسلام أحكاماً في جميع الابعاد التي يحتاج إليها الإنسان. إنّ ما جاء في الإسلام من أحكام سواء أكانت أحكاماً سياسية أو أحكاماً لها صلة بالحكومة أو لها صلة بالمجتمع أو بالأفراد أو لها علاقة بالثقافة الإسلامية تتوافق بأجمعها مع احتياجات الإنسان»[٨].

من نصوصه أخيراً قوله(رحمه الله): «إنّ للإسلام أحكاماً لكافّة شؤون الإنسان المادية والمعنوية. وله أحكام في الأمور التي لها دخل برقيّه المعنوي والتربية العقلانية للإنسان»[٩].

من الفقهاء المعاصرين ذهب الشيخ ناصر مكارم شيرازي إلى القناعة ذاتها وهو يقول: «ليس في الإسلام واقعة خالية من الحكم حتّى الأرش من الخدش، وإنّ كلّ ما تحتاج إليه الامّه الإسلامية حتّى القيامة موجود في القوانين الإسلامية، لكن غاية ما هناك أنه ينبغي بذل الجهد واستخراج ذلك»[١٠].

هاتان شهادتان لفقيهين من المدرسة الأصولية، وثمّ لغيرهما من المنتمين لهذه المدرسة نصوص دالّة على هذا الصعيد. عند الانتقال إلى مصنفات فقهاء المدرسة الأخبارية نجدها حافلة بالنصوص الدالّة على غنى الفقه وثرائه، من ذلك ما نصّ

عليه الشيخ أمين الاسترابادي في «الفوائد المدنية»: «إنّ من ضرورات مذهب الإمامية أنّ كلّ ما تحتاج إليه الأمة حتّى يوم القيامة وكلّ ما يقع موضوع نزاع بين اثنين قد وصل فيه خطاب وحكم من جانب الله (تعالى) حتّى أرش الخدش»[11].

كما قال أيضاً؛ «خلوّ واقعة عن حكم إلهي غير متصوّر عند أصحابنا»[12].

أمّا الفقيه الكبير الشيخ يوسف البحراني صاحب موسوعة «الحدائق» فهو يؤمن بأنّ روايات كثيرة لها دلالة على أنّ هناك خطاباً شرعيّاً لجميع الأمور الجزئية والكلّية[13].

لكن بعض الفقهاء يذهب إلى أنّ المباحات خارجة عن دائرة جعل الحكم، وذلك لأنّ رسالة الشريعة وهدفها هي البعث والنهي لا بيان المباحات، كما ينصّ على ذلك صاحب «مصباح الأصول» في قوله: «فإنّ الشريعة شُرِّعت للبعث إلى شيء والنهي عن الآخر، لا لبيان المباحات»[14].

الرؤية الأخرى

في مقابل الرؤية الأولى هناك رؤية ثانية ترفضها وتدفعها بعنف، إذ تعتقد أنّ الشريعة الإسلامية نهضت ببيان أهداف وقيم يتمّ على ضوئها تنظيم الحكم والقانون حيث عهد بهذا الأمر إلى المختصّين.

من الرموز التي تعبّر عن هذه الرؤية هو الشيخ محمد مجتهد شبستري عرض لها أثناء بيان رؤيته عن بنية الحكومة، وعاد لتأكيدها في مقالات وحوارات في عدد من المجلاّت منها مجلّة «كيهان فرهنگي»[15] التي تصدر عن مؤسسة كيهان، ومجلّة «حوزة» التي تصدر عن المركز الإعلامي للحوزة العلمية، ومجلّة «نقد ونظر» التي تصدر عن المركز ذاته.

يقول مثلاً في مقال نشره في العدد الخامس من فصلية «نقد ونظر»: «ما يمكن استنتاجه من المقدّمات الآنفة، أنّ ما يكون سبباً في العلاقات العائلية والاجتماعية، وما يدخل في الحكومة والقضاء والعقوبات وأمثالها، ممّا جاء في الكتاب والسنّة بصيغة إمضاءات أمضاها الشارع دون تصرف أو إمضاءات اقترنت بالإصلاح والتعديل، هي ليست من اختراعات الكتاب والسنّة بهدف تعيين القوانين (الأحكام) الخالدة التي تحدّد الوضع الحقوقي للعلاقات العائلية أو العلاقات الحقوقية للمجتمع أو مسألة الحكم وما شابه ذلك.

إنّ ما هو خالد لا يتغيّر في هذه الإمضاءات هي «الأصول القيمية» التي تعدّ أهداف الكتاب والسنّة والغاية التي يرميان إليها (الكتاب والسنّة) من وراء هذه التغييرات والتدخّلات المستلهمة على ضوئهما. على أنّ هذه الأصول القيمية ليست أموراً مستقلّة، بل هي ناشئة من ضرورات السلوك التوحيدي للإنسان، أو هي بذاك المعنى، ومن ثمّ فإنّ قيمتها مستمدّة من ذلك المعنى»[16].

ثمّ يقول في تتمّة الرؤية ذاتها: «تفضي بنا الأصول والنتائج التي أبنّاها إلى موضوع أساسي، هو: من الضروري أن تُدرس القوانين والمؤسسات ذات الصلة بالعلاقات الحقوقية التي ترتبط بالعائلة والاجتماع، وبالحكومة وشكلها، وبالقضاء والحدود والديات والقصاص وما شاكل ذلك ممّا يستند إليه مجتمع المسلمين ويعمل به ويبدي به الفقهاء رأياً؛ من الضروري أن يدرس في كلّ عصر من العصور ويقارن بمعيار مدى انسجامه وعدم انسجامه مع إمكان السلوك التوحيدي للناس»[17].

من النصوص الأخرى الدالّة على هذه الرؤية ما جاء في مجلّة «كيهان فرهنكي» في معرض بحث عن مقولة «الفقه وكماله» حيث كتب الباحث ما ترجمته نصّاً:

«ليس في الفقه غنىً في الحكم ولا غنىً في البرنامج، وكلاهما لا يعدّ نقصاً في الفقه. فقد تبيّن على ضوء ما مرّ أنّ الثراء الحكمي]نسبة إلى الحكم الشرعي [هو أمر لا معنى له، كما أنّ الثراء أو الغنى البرنامجي]نسبة إلى برامج وخطط التنفيذ[هو أمر لا صلة له بأصل الدين.

على هذا الضوء ينبغي البحث عن نقص الفقه أو ثرائه في طبيعة المنهج والأسلوب، فهل بمقدور منهج الفقه وأسلوبه الموجود ـــ أو أيّ فقه آخر ـــ أن يستوفي جميع المسائل على ضوء الموازين ويستخرج لها الحكم أم لا؟ على أنّ المنهج نفسه يمكن أن يتّسم في برهة بالضعف وفي برهة اُخرى بالقوّة. والباعث إلى ذلك أنّ مقولة المنهج أمر بشري امتزج بفكر البشر وتقلّباته.

إنّ الإسلام هو دين الله، أمّا الفقه فهو جهد بشري من قبل البشر لاستنباط تكاليفه من هذا الدين. وعلى هذا فإنّ غنى الإسلام وثراءه يكمن بغنى موازينه وثراء معاييره، كما يكمن غنى هذا الدين بغنى الهداية الموجودة فيه، وما يسوق إليه الإنسانية بصوب (مقعد صدق عند مليك مقتدر)»[18].

آخر نصّ نقف عنده يمثّل هذه الرؤية هو ما نشرته واحدة من أبرز مجلاّت النخبة في إيران، لكاتب أثار مقاله جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية والثقافية، حيث قال في جانب منه: «على هذا ليس ثمّة حاجة أن يقوم الله ورسله بتعليم الإنسان طريق الحياة وسبل حلّ المسائل الفردية والاجتماعية، لاسيما وإنّ الصعوبات والمشاق والجهود التي يبذلها الإنسان لمعالجة مشكلاته هي جزء من برنامج الخليقة والتكوين الإنساني، ووسيلة إلى إصلاح الإنسان وتربيته وتقرّبه إلى الله تعالى. على هذا ألا يبدو أنّ عملاً كهذا يُعدّ لغواً بشأن الله ورسله؟»![19].

تنظيم الاستدلال

الذي يظهر للعيان في نصوص هؤلاء لإثبات نظريتهم، أنّهم يستدلّون بما يلي:

أوّلاً: إنّ حلّ مسائل الحياة بالقواعد الثانوية مثل العسر والحرج والاضطرار لا يعدّ علامة على الغنى الحكمي وثراء أحكام الشريعة، لأنّ هذا الأمر ميسور لجميع الحقوقيّين في المذاهب البشرية، ومن ثمّ فإنّ العودةَ إلى قواعد كهذه يشير إلى عدم الشمول ويثبت التناقض، لذلك قالوا: ،،إذا استنبطنا على ضوء موازين الفقه القديم وأسلوبه حكم خمسمائة مسألة جديدة بالارتكاز إلى العسر والحرج والاضطرار، فهل بمقدورنا أن نقول أيضاً إنّ فقهنا يتسم بالكمال؟ أو أن يكون معنى ذلك وجود حكم للمسائل كافّة إلى يوم القيامة،،[٢٠]؟

ثانياً: كما ذهبوا أيضاً في نصوصهم إلى أنّ سيرةَ الأئمة لم تكن قائمة على أساس بيان البرامج]ومشاريع منظّمة للأحكام الشرعية وسُبل تنفيذها[، وإنّما كان الآخرون يسألون والأئمة يجيبون، ومعنى هذا السلوك ومدلوله أنّه ينبغي أن يعرض البرنامج على الفقيه ليبيّن عدم مغايرته للموازين.

فيما يدلّ على هذا المنحى من الاستدلال قول أحد الباحثين في مجلّة ،،كيهان فرهنكي،،: ،،إنّ فيما تروونه من أن أئمّتنا لم يعرضوا إلى مشروع من قبل أنفسهم وبمبادرة ابتدائية منهم في أي مجال من المجالات أو أنّهم لم يبادروا إلى تدوين كتاب، وإنّما اكتفوا بالإجابة على أسئلة الناس في كلّ عصر؛ هو بحدّ ذاته أفضل دليل على ما ندّعيه،،[٢١].

على هذا يسعى هذا التيّار إلى إثبات عدم الغنى الحكمي من خلال الدليل الأول، وإلى إثبات عدم الغنى البرنامجي من خلال الدليل الثاني.

المناقشة

إنّ الشيخ شبستري الذي مرّت نصوصه لم يقم الدليل على رأيه، بل انطلق من مسلّماته في فهم الكتاب والسنّة، وهو يقول عنهما: «هذه المجموعة الوحيانية تقوم بدور المؤشر والمبيّن والمحرّك لظاهرة وأهداف السلوك التوحيدي في حياة الإنسان»[٢٢]، ومن ثمّ فهو يعتقد بأنّ إمكانية تفسير الآيات والروايات إنّما تكمن بالارتباط بهذه «البؤرة»؛ أي بالخصال الثلاث للظاهرة متمثّلة بالإشارة والتبيين والتحريك. وهذه ــ كما أسلفنا ــ مسلّمة في الفهم ينطلق منها صاحبها دون أن يبرهن عليها.

يبدو أمامنا من رأي التيّار الثاني أنّ هذه الجماعة تنظر إلى خلود الحلال والحرام إلى يوم القيامة، على أنّه خلود الموازين والقيم.

لكن هذا الادّعاء حتّى لو كان صحيحاً فإنّ الدليل الذي يسوقونه لا يشهد على دعواهم ولا يثبت رأيهم. فالشيخ شبستري لم يقم أي دليل باستثناء طرح الادّعاء نفسه وعدّه مسلمة أو مسبقة في الفهم وحسب، وذلك من دون أن يشفع هذه المسلّمة في الفهم بالإثبات.

من الممكن بناء النظريات وتأسيسها على أساس الفروضات والمسلّمات أو المسبقات التي تمّ بيانها وإثباتها والبرهنة عليها في المرتبة السابقة، أمّا إذا كان الفرض يعدّ بنفسه نظرية جديدة، فينبغي تبيين هذا الفرض وإثباته في المرتبة الأولى ثمّ تأسيس نظريات أخرى على ضوئه. على أنّ أقلّ ما كان يرتقب من أصحاب هذه الرؤية هو إبطال نظرية الطرف الآخر، حتّى وإن تمّ العزوف عن إثبات النظرية المدّعاة، إلاّ أنّ شيئاً من هذا لم يحصل.

أمّا بشأن الأدلة الأخرى وما قيل عن سيرة الأئمة وحلّ المشكلات بالقواعد الثانوية، ففيما يتعلّق بحلّ المشكلات عن طريق القواعد الثانوية سيكون الحقّ مع صاحب الاعتراض لو أنّ الأمر كذلك، بيد أنّه ليس كذلك. ففي مقولة شمولية الفقه وخلوده وجامعيّته يدخل مركب من العوامل منها القواعد الثانوية، وصلاحيات الحكومة، ومنطقة الفراغ وكشف ملاكات الأحكام وغير ذلك ممّا يؤدّي إلى غنى الفقه وشموله، وبذلك يتعيّن عند المقارنة مقارنة مجموعة بمجموعة، لأنّ تشابه بعض أجزاء المجموعتين لا يشير إلى تشابههما مطلقاً، ومن ثَمّ فإنّ استخدام قاعدة العسر والحرج والاضطرار في الفقه الإسلامي وبقيّة المدارس الحقوقيّة لا يعني تشابهها، بل ينبغي أن تؤخذ بقيّة العوامل التي تنضمّ إلى الفقه الإسلامي وهي تضاف إلى قاعدة الاضطرار والعسر والحرج، ثمّ تتمّ عملية المقارنة.

يبدو لنا أنّ الباعث الذي دفع الشيخ شبستري والآخرين إلى عرض هذه النظرية ولا يزال، إنّما يتمثّل بكيفيّة تطبيق القوانين الدينية الثابتة مع تحوّلات الحياة. فإذا ما توفّرت طريقة لحلّ هذه الإشكالية من خلال نظرية يتمّ عن طريقها وإلى جوارها الحفاظ على ظواهر النصوص الدينية، فعندئذ لا يصل الأمر إلى التوسّل بالنظريات التي تملي عملية ممارسة التأويل في النصوص أو تجرّ إلى حذفها والاستغناء عنها. لقد شهد هذا المجال العديد من النظريات، الحقّ أنّ بعضها توفّر على تقديم حلّ منطقي لعلاج المسألة[٢٣].

٣ ـ الفقه ومشاريع التنفيذ

السؤال المطروح أمام الرؤيتين، هو: هل يتحمّل الفقه مسؤولية وضع البرامج والخطط التنفيذية وتحديد أسلوب العمل أم أنّ مهمّته تقتصر على بيان الحكم

وحسب؟ أي: هل تدخل وسائل تنفيذ الأحكام وكيفيّة تطبيقها في دائرة الفقه أم لا؟

يكتب الدكتور سروش معبّراً عن موقفه من هذه النقطة، بقوله: «أكثر من ذلك، لقد عمد أبو حامد (الغزالي) إلى وضع الفقه في موقع أكبر من حجمه، فيما يقوم به الفقه من تنظيم وحلّ مشكلات وما ينطوي عليه من دقّة، هو ممّا يختصّ بالمجتمعات البسيطة التي لم تشهد تحوّلاً ولم تتعقّد بعد، حيث تكون فيها العلاقات بسيطة والحاجات قليلة ممّا يبعث على ارتباط الناس بعضهم ببعض».

كما يقول أيضاً: «إنّ ما يقع على عاتق الفقه وما يدخل في مسؤوليّته هو انّه يقوم بتحديد الثغور الأخيرة وتعيين الحدود النهائية للجهد البشري، بحيث يرسم للإنسان الحدّ الذي ينبغي أن لا يتخطّاه، أمّا ما عدا ذلك فقد عهد به إلى العلم، وإلاّ فإنّ قضايا من قبيل حلّ الاختناقات المرورية في الشوارع، وانقطاع الكهرباء وقلّة الطاقة، وتلوّث الهواء، وهجوم أمواج الإذاعات العالمية التي لها دور في صناعة الثقافة، وكذا شيوع الأمراض الكثيرة ومسائل التعليم والتربية العامّة؛ هل يمكن لها أن تدخل في دائرة الفقه وتكون من مسؤوليّته؟ وهل ننتظر من الفقه أن يحلّ جميع معضلات العالم والحياة وكل المشكلات الحقوقية والقانونية؟ ترى أي فهم للفقه وأيّ تلقّ لدوره هو الذي أفضى إلى ترقّب مثل هذا الدور له؟ إنّ دور الفقه لا يتعدّى أن يسجّل في قضيّة الاختناقات المرورية: بأنّ على الإنسان]أو الدولة[أن يحلّ مشكلة الازدحام المروري بأيّ أسلوب شاء شرط أن تراعى مثلاً، الملكية المشروعة بحيث لا يتضرّر إنسان في ملكيّته المشروعة من ذلك الحلّ»[24].

للكاتب نفسه أخيراً: «على هذا الضوء، عندما نقول إنّ الفقه لا يضع برنامجاً لحياتنا في هذه الدنيا، فإنّما المراد بذلك أنّ الفقه يوفّر الحكم ويبيّنه، لكنّه لا ينهض

بمهمّة وضع البرنامج. إنّ البرمجة هي من شأن العلم لا من شأن الفقه، وهي تحتاج إلى المنهج العلمي»[٢٥].

نلمس في نصوص أخرى ما يؤيّد هذه الرؤية[٢٦]، وعندما نعود إلى كلمات الفقهاء لا نعثر على نصّ صريح في إثبات هذه الفكرة أو رفضها. على أنّه يمكن أن نستفيد من خلال نصوص الإمام الخميني وعموميّاتها ما يفيد عموميّة الفقه بحيث يشمل البرنامج وأسلوب التنفيذ أيضاً، كما لمسناه من خلال النصوص السابقة.

ثمّة نصّ للشيخ جعفر سبحاني في كتاب «معالم الحكومة الإسلامية» يمكن أن يفيد بأنّ البرنامج وأسلوب التنفيذ هو ممّا يقع خارج دائرة الفقه، حيث يقول: «وبعبارة أخرى: للحكم والقانون ثلاث مراحل:

١ ــ مرحلة التشريع وهي لله خاصّة بالأصالة.

٢ ــ مرحلة التشخيص وهي للفقهاء العدول.

٣ ــ مرحلة التخطيط وهي للمجلس النيابي، والأخير هو الذي يجتمع فيه جماعة من ذوي الاطّلاع والاختصاص وممّن يحملون معلومات مختلفة، فيخطّطون لبرامج البلاد حسب الضوابط الإسلامية»[٢٧].

كما أنّ لابن رشد كلاماً حول صلاة الأموات يمكن أن يكون مفيداً في البحث. ففي مسألة كيفيّة القيام بصلاة الميّت فيما لو كان هناك عدد من الجنائز بعضها للرجال وبعضها للنساء؛ هناك أقوال عديدة، فقد ذهب بعضهم إلى أنّه توضع جنائز النساء أوّلاً، ثمّ تردف بجنائز الرجال، ثمّ يقف الإمام بعد ذلك. على حين ذهب بعضهم إلى عكس هذا الترتيب، فيما ذهب فريق ثالث إلى الفصل بين الرجال والنساء، فيصلّى على الرجال بصورة مستقلّة عن النساء، وعلى جنائز النساء بصورة منفصله عن الرجال.

المهمّ في هذه المسأله تعقيب ابن رشد عليها، حيث يوضّح سبب الاختلاف كما يلي: «وسبب الخلاف، ما يغلب على الظنّ باعتبار أحوال الشرع من أنّه يجب أن يكون في ذلك شرع محدّد، مع أنّه لم يرد في ذلك شرع يجب الوقوف عنده، ولذلك رأى كثير من الناس أنّه ليس في أمثال هذه المواضع شرع أصلاً»[28].

لو صرنا إلى التأمّل بهذا المثال جيّداً، فإنّ ما وقع محلاً للخلاف هو أسلوب إجراء الحكم المتمثّل بالصلاة على الأموات. فالشريعة نهضت ببيان الحكم، أمّا أسلوب التنفيذ فهو الذي صار موضعاً للتأمّل والخلاف.

تنظيم الاستدلال والمناقشة

لو أردنا تنظيم استدلال الرؤية التي تذهب إلى محدودية دائرة الفقه وأنّه لا يشمل التخطيط العملي وبرامج التنفيذ، لكان من الممكن إرجاع ما ذكره أصحاب هذه الرؤية إلى النقطتين التاليتين:

الأولى: استدلّ بعضهم على عدم الغنى البرنامجي بسيرة الأئمة(عليهم السلام)، وأن هؤلاء الكرام لم يكونوا مبادرين لعرض برنامج على هذا الصعيد، بل كان المسلمون يسألون؛ أي يعرضون البرنامج، والأئمة يجيبون[29].

الثانية: استدلّ د. سروش على أنّ دور الفقه يبرز في اللحظة التي تبرز بها الخصومة ولا يتصرّف الناس على وفق نهج العدل، وهذه الحالة هي جزء من مشكلات المجتمع وليس كلّها[30].

يبدو أنّ النقطتين كلتيهما غير صحيحتين، بالإضافة إلى أنّ التيّار الذي يزعم أنّ الفقه لا شأن له بالبرنامج لم يحدّد ما يعنيه من هذا المصطلح بصيغة دقيقة.

في البدء ينبغي أن يلحظ أنّ أكثر الأسئلة التي كان يوجّهها الرواة إلى أئمّة أهل البيت(عليهم السلام) كانت تتحرّك في دائرة عدم العلم، بمعنى أنّ الأسئلة

كانت توجّه من أجل الفهم والحصول على العلم بالحكم الشرعي وليس من أجل كسب تأييد الإمام لموقف يتبنّاه الراوي أو السائل. إذا أخذنا هذه الملاحظة بنظر الاعتبار فما هو مقدار النسبة المئوية للأسئلة التي يهدف السائل من ورائها كسب التأييد من بين الأسئلة والاجوبة الموجودة في الروايات المدوّنة؟

على أنّه يكون من السائغ عرض البرنامج حين يتولّى الإمام المعصوم بنفسه مهمّة التنفيذ، في حين نعرف أنّ أكثر أئمّة أهل البيت دُفعوا عن موقعهم في إدارة المجتمع بالغصب والتآمر. على ضوء هذا الموقع الذي لا يكون فيه الإمام متصدّياً لقيادة الدولة والمجتمع بعيداً عن مصدر القرار، كيف يكون السؤال بمعنى عرض البرنامج ويكون الجواب تأييداً له؟ لو أنّ أنصار هذا الاتجاه عرضوا لنماذج تسند موقفهم من عهد حكومة النبيّ(صلى الله عليه وآله) في المدينة، أو من عهد حكم الإمام أمير المؤمنين(عليه السلام) في السنوات الخمس]تقريباً[التي أمضاها حاكماً أو من العهد القصير لفترة حكومة الإمام الحسن(عليه السلام) لكان الحقّ معهم في هذه النقطة.

أمّا بشأن ما ذكروه من أنّ دور الفقه يبرز في مواضع الخصومة فهو خلط لا يليق. وذلك لأنّ علاقات الحياة الإنسانية تتطلّب وجود القانون، والقانون هو الذي يجعل سلوك هؤلاء يقوم على أساس منهج العدل. وإذا ما حاد الإنسان عن طريق العدل في هذه المرحلة، فسيأتي دور قانون وبرنامج آخر لكي يرفع الخصومة.

بحسب الرؤية القرآنية[٣١]، فإنّ القانون يشرع للإنسان على مرحلتين، الأُولى: لتنظيم العلاقات، الثانية: من أجل رفع الاختلاف والخصومة. ثمّ حتّى لو نظرنا إلى القوانين التي يضعها البشر أنفسهم، فهل توضع في مواقع الخصومة الفعلية وحسب؟ إنّ أكثر القوانين يتكفّل تنظيم العلاقات قبل مرحلة الخصومة والاختلاف

والاصطدام. على أنّ الكتب الفقهية نفسها هي على خلاف رؤية هذا التيّار، فأوّل ما يعمد إليه الفقهاء في كتب المعاملات هو بيان الأحكام، ثمّ ينتقلون إلى موارد التراع والاختلاف. أجل، من الصحيح القول إنّ القانون وُضع ليحول دون الخصومة والتراع، بيدَ أنّ هذه المقولة تختلف عن المقولة التي تفيد انّه حيثما كانت الخصومة كان القانون! أمّا كلام الغزالي الذي استند إليه سروش، فهو بخلاف ما ذكره، فالغزالي يقول: «ولو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطّل الفقهاء»، إذ يشير إلى أنّ الانقطاع يكون بعد ممارسة العدل. على أنّ من الطبيعي أنّ هذه الممارسة التي تفضي إلى انقطاع الخصومات، تكون على أساس القوانين والأحكام الفقهية، لا أنّ الفقه والقانون يمارسان حاكميّتهما في نطاق الخصومة. على أنّ كلام الغزالي نفسه هو كلام مثالي يمكن أن يكون صحيحاً في إطار المدينة الفاضلة.

إذا ما تجاوزنا ذلك، فإنّ الأمثلة التي تضمّنها كلامه-د. سروش- حول البرنامج، قد جاءت بعدد من الصيغ، يمكن الإشارة إليها كما يلي:

١ ـــ لا ريب أنّ بعض الأمور الدنيوية هي بعهدة المجتمع نفسه والدولة الحاكمة، حيث يتعيّن عليهما اتّخاذ القرارات اللاّزمة بشأنها. وفي هذه الدائرة لا يدّعي الفقيه أنّه يحلّ هذه الأمور بالفقه والفتوى. فقضايا التلوّث ومصارف الدم والازدحام في الطرقات والاختناقات المرورية والزراعة وما شابه تقع في هذا السياق، وليس صحيحاً الزعم أنّها تحلّ بالفقه والفتوى، ولو أنّ أحدهم استفاد مسألة زراعية من إطلاق حديث وعمومه فليس معنى ذلك أنّ الفقه بادر لحلّ مسألة الزراعة، وإنّما معناه أنّ الفقيه وضع فكره الذي كان متّسقاً مع ذلك الحديث، في عداد الفقه.

٢ ــ ما نفهمه من البرنامج هو أسلوب تنفيذ القوانين وطريقة تطبيق الأحكام عملياً. وما ينبغي التنبيه إليه أنّ القانون يحتاج في تطبيقه بالإضافة إلى معرفة الحكم نفسه، إلى معلومات خارجية أخرى إذ لا تكفي مجرّد معرفة الحكم والعلم به لتنفيذه، يستوي في ذلك المجتمع البدائي البسيط في القديم والمجتمع الجديد المعاصر. وبذلك ليس صحيحاً أنّه لم تكن في السابق حاجة إلى البرنامج والآن برزت هذه الحاجة، أو أنّ البرامج كانت تعرض في السابق بدون علم ومعرفة أمّا اليوم فهي بحاجة إلى الاستفادة من العلوم.

طبيعي أنّ امتداد العالم المعاصر وسعته، وتنوّع الوسائل واختلاف الأدوات أكسب برامج تطبيق القانون ووسائل تنفيذه صيغة أُخرى وجعلها تبرز بوجه آخر.

ثمّ أليست أساليب القضاء والحكم التي تضمّنتها النصوص النبوية ونصوص الأئمة، وتلك التي تنطوي عليها سيرة الإمام أمير المؤمنين(عليه السلام) وعمله؛ هي بنفسها ضرب من البرنامج؟

ثمّ إنّ طريقة جمع الخراج وتقسيمه بين المسلمين ألا تعدّ برنامجاً؟ أجل، هناك مجال للبحث في هذه البرامج التي تضمّنتها نصوص هؤلاء القادة المعصومين وسيرهم، وفيما إذا كانت تعدّ حجّة في الوقت الحاضر أم لا؟ إنّ هذه المسألة تقوم على عدد من المسلّمات والمسبقات التي إذا ثبتت فستكون تلك البرامج معتبرة في الزمن الحاضر أيضاً.

يخلص البحث في هذه النقطة إلى نتيجة تفيد أنّه لا يمكن إثبات المقولة التي تذهب إلى نفي البرنامج عن الفقه بشكل مطلق وتعهد به إلى العلوم البشرية. وفي المقابل لا يمكن الركون إلى دعوى الغنى البرنامجي في الفقه والادّعاء بأنّ الفقه يتضمّن في بنيته وصميمه وقوامه عرض برامج التنفيذ بالإضافة إلى بيان الحكم.

على أنّه ينبغي أن يُلحظ أنّه في الموارد التي تكون بها برامج التنفيذ خارج دائرة الفقه بعيدة عن مجاله، يتحتّم رعاية الضوابط والقيم والأحكام الدينية في صوغ تلك البرامج.

إنّ ما يدور الآن في أروقة مجلس الشورى الإسلامي في التجربة الإيرانية يرجع في حقيقته إلى هذين النوعين من البرامج، فبعض أعمال مجلس الشورى وما يدور فيه من بحوث ونقاشات ومدارسات إنّما ينصبّ على أمور دنيوية ينبغي للمجتمع أن يتّخذ القرار المناسب بشأنها. وبعض آخر يدور حيال أساليب إجراء الأحكام ويرجع إلى كيفيّة تطبيق القوانين الدينية.

على أنّ قيمة هذه القوانين ــ التي يشرّعها المجلس ــ منوطة بعدم مغايرتها الشرع والدستور؛ أي بعدم مغايرتها للقيم والأحكام الدينية.

بتعبير أخير: إنّ أجزاء واسعة من البرنامج بكلا معنييه تقع على عاتق الناس أنفسهم استناداً إلى قوله (سبحانه): «وأمرهم شورى بينهم»[٣٢]، وإن كان للفقه مسؤوليّته في التشريع وبيان الحكم في بعض الأجزاء أيضاً.

٤ ـ الفقه والإطار المنظومي

هل بمقدور الفقه، وهل ينبغي له أن يكتسب إطاراً منظومياً وتنظيرياً، وذلك بالمعنى الذي ينهض بعملية بناء منظومة وإراءة نظريات منسجمة وبارزة في مختلف أبعاد الحياة، وعلى المستوى الاقتصادي والسياسي والثقافي وغيره، من خلال ثنايا الأحكام المتفرّقة؟ أم أنّ عملية استمداد الأحكام المتفرّقة لبناء نظرية أو منظومة هي أمور خارجة عن نطاق الفقه، ومن ثمّ لا ينبغي للفقيه أن يهتمّ بذلك؟

إنّ ما نواجهه في هذه المسألة هي آراء ونظريات قليلة حتّى ليصحّ القول إنّنا بإزاء موضوع خام، فمن ناحية لم يتعاطَ مع هذه القضية على نحو جادّ، ومن ناحية أُخرى لم يبادروا عملياً إلى صياغة الإطار المنظومي.

من بين الفقهاء يصرّح الشهيد الصدر أنّ بمقدور الفقه أن يتحوّل إلى صاحب نظرية ومنظومة، بحيث يعدّ هذا الأمر هو أحد التحوّلات الضرورية التي ينبغي أن تطرأ على الفقه. يقول: «من الناحية العمودية أيضاً لابدّ من أن يتوغّل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه، لابدّ وأن ينفذ عمودياً، لابدّ وأن يصل إلى النظريات الأساسية، وأن لا يكتفي بالبناءات العلوية، لابدّ وأن ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية التي تمثّل وجهة نظر الإسلام، لأنّنا نعلم أنّ كلّ مجموعة من التشريعات في كلّ باب من أبواب الحياة ترتبط بنظريات أساسية، ترتبط بتطوّرات أساسية. تشريعات الإسلام في مجال الحياة الاقتصادية ترتبط بنظرية الإسلام، بالمذهب الاقتصادي في الإسلام... لا ينبغي أن ينظر إلى ذلك بوصفه عملاً منفصلاً عن الفقه، بل هذا ضرورة من ضرورات الفقه»[٣٣].

كما يسجّل الصدر أيضاً أنّ عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام تملي على الباحث فيه أن يتحرّك من القوانين والأحكام إلى بلورة النظام وصياغته[٣٤].

في سبيل توضيح هذا البُعد يكتب الشهيد الصدر: «على أساس ما تقدّم يصبح من الضروري أن ندرج عدداً من أحكام الإسلام وتشريعاته التي تعتبر بناءً فوقيّاً للمذهب، في نطاق عملية اكتشاف المذهب... لأجل هذا سوف يتّسع البحث في هذا الكتاب]اقتصادنا[لكثير من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق التي تنظّم العلاقات المالية بين الأفراد، كما يتّسع لبعض أحكام الشريعة في تنظيم العلاقات

المالية بين الدولة والأمة وتحديد موارد الدولة وسياستها العامّة في إنفاق تلك الإيرادات»[٣٥].

يعرض الشهيد الصدر في أحد مؤلّفاته إلى السؤال التالي: ما الضرورة إلى أن نُتعب أنفسنا في سبيل تحصيل هذه النظريات العامّة للدين في المجالات المختلفة، مع أنّ النبيّ(صلى الله عليه وآله) لم يفعل ذلك؟ ليجيب عليه بما يلي: «الحقيقة بأنّ هناك اليوم ضرورة أساسية لتحديد هذه النظريات. النبيّ(صلى الله عليه وآله) كان يعطي هذه النظريات ولكن من خلال التطبيق، من خلال المناخ القرآني العام الذي كان يبيّنه في الحياة الإسلامية، وكان كلّ فرد مسلم في إطار هذا المناخ، يفهم هذه النظرية ولو فهماً إجمالياً ارتكازياً، لأنّ المناخ والإطار الروحي والاجتماعي والفكري والتربوي الذي أوجده النبيّ(صلى الله عليه وآله) كان قادراً على أن يعطي النظرة السليمة»[٣٦].

يقرّب الشهيد الصدر الفكرة بإنسان يعيش داخل عُرف لغة من اللغات وفي أعماق هذا العرف، فهو يستطيع أن يُدرك المعاني ويمارس التقييم السليم للكلمة الصحيحة تبعاً للمدلولات والقواعد الموجودة في ذهنه وجوداً إجمالياً إرتكازياً، من دون حاجة إلى معرفة تفصيليّة بنظريات تلك الثقافة اللغوية وإطارها العرفي. أمّا الإنسان الذي يطلّ على هذه اللغة من خارجها، فهو بحاجة إلى أن يتعلّم نظريات تلك اللغة ويكون على دراية بقواعدها[٣٧].

لقد جسّد الشهيد الصدر إيمانه بهذه العقيدة وطبّقها عملياً من خلال كتاب «اقتصادنا» كخطوة أولى.

من جهة أخرى نلحظ أنّ الأستاذ محمد رضا حكيمي قد أبدى تأييده لهذا المنحى بصيغة ضمنية، فقد أكّد في إطار التقرير الذي كتبه في تقييم المجلّدات الثالث

إلى السادس من مشروع موسوعة «الحياة»، على النقطة التالية: «على هذا الضوء يتّضح أنّ المقصود من تدوين هذه الفصول وتصنيفها، ليس أمراً بسيطاً وقليل الأهمية، بل المقصود هو تبيين مذهب الإسلام الاقتصادي الذي لم يبيّن كما ينبغي حتّى الآن»[٣٨].

لقد بادر بعض آخر إلى التأليف عبر عنوان: «الفقه التقليدي والإطار المنظومي»[(٣٩)]، بيد أنّ هذه المحاولة لم تأت بمطلب مهمّ ودالّ على هذا الصعيد.

٥ ـ الفقه والموضوعات

هل تدخل عملية تبيين الموضوعات في نطاق الفقه؟ أم أنّ رسالة الفقه تقتصر على بيان الحكم وحسب؟ ثمّ في هذه المسألة آراء مختلفة أيضاً، وهي لم تشهد عملاً جدّياً حتّى الآن، وإن كانت قد صنّفت مؤخّراً عدّة مقالات في الموضوع[٤٠].

في إطار مبحث الاجتهاد والتقليد، ولاسيما عندما تدرس دائرة تقليد العامّي، يتمّ طرح الموضوع التالي: هل يقع بيان الموضوع على عهدة الفقيه بحيث ينبغي للمقلّد (بكسر اللام وتشديدها) أن يقلّد في ذلك أم لا؟ في إطار الجواب على السؤال قسّمت الموضوعات في المحلّ المذكور، إلى أربع مجموعات، هي: الموضوعات الشرعية، الموضوعات العرفية، الموضوعات اللغوية والموضوعات الصرفة (الأعيان الخارجية).

لقد عدّوا المجموعة الرابعة خارجة عن دائرة التقليد، كما ذكروا أنّ على الفقه تقع مسؤولية تبيين موضوعات المجموعة الأولى. أمّا المجموعتان المتبقيتان فقد اختلف الكلام من حولها، إذ عدّها بعض خارجة عن وظائف الفقيه، في حين ذهب بعض آخر إلى أنّها داخلة في دائرة عمل الفقيه ومن جملة وظائفه[٤١].

هنا نقطة دقيقة أشار إليها البعض تفيد أنّه لو اعتبرنا أنّ بيان الموضوع هو من وظيفة الفقيه، فإنّ هذا لا يعدّ دليلاً على ورود هذا الأمر في الفقه. لقد ذكر هذا المطلب صاحب الحاشية على «المعالم» وعرض له كاحتمال[٤٢].

إنّ المتأمِّل بعمل الفقهاء يجد أنّ سيرهم قائمة أيضاً على تبيين كثير من الموضوعات. وذلك من قبيل الغناء والعدالة والمكاسب المحرّمة وغير ذلك من الأمور التي صارت موضعاً لتدقيق الفقهاء وبحوثهم الجدّية.

لقد سعينا حتّى الآن أن نعرض المسألة ونقوم بتبيين الابعاد المحتملة للفقه. وقد تمَّ في ثنايا ذلك العرض التوصيفي ذكر بعض الأقوال والرؤى ونقدها. لاشك أنه لم يكن هدف الدراسة تفصيل المسألة وتسجيل موقف علمي بإزائها، بل كان المراد هو بيان أبعاد الموضوع والتوفّر عليها على مستوى «مدخل تمهيدي» وحسب.

ثانياً: المسلّمات الفرضية المسبقة

بُغية اتّخاذ موقف محدّد من المحاور الخمسة المشار إليها آنفاً، ينبغي بالإضافة إلى إقامة الدليل على إثبات نظرية معيّنة وإبطال آراء المعارضين؛ أن يُصار إلى اتّخاذ موقف من مسائل أخرى أيضاً. بتعبير آخر يستند موضوع «منطقة الفقه ومجاله» إلى مجموعة مسلّمات مفترضة، بحيث يؤثّر الرأي الذي يتمّ انتخابه هناك على طبيعة اتّخاذ الموقف هنا.

ثم بالإضافة إلى المسلّمات العامّة التي تدخل في فهم الاستنباط والاجتهاد والمعرفة الدينية، عدد آخر من المطالب الخاصّة التي تعدّ بدورها مسلّمات مفترضة لهذه المسألة.

سنعرض فيما يلي لهذه المسلّمات المفترضة الخاصّة بالمسألة، على نحو موجز من خلال العناوين التالية:

١ ـ منطقة الفراغ

من البحوث التي تسهم في تعيين مجال الفقه ومنطقته، تحديد «منطقة الفراغ» أو «منطقة العفو». فإذا ما اتّضحت طبيعة الأجزاء الحياتية التي عُهد بها إلى الإنسان، على مستوى الحاكم والرعية معاً، فمن الطبيعي عندئذ أن تتّضح منطقة الفقه وتتحدّد ثغورها.

يعدّ مصطلح منطقة الفراغ اصطلاحاً مستحدثاً، لم يتبيّن معناه والمقصود منه على نحو واضح. لذلك برزت على السطح رؤىً تعترض على أصل وجود هذه المنطقة أساساً.

لقد أعلن بعض الفقهاء مخالفتهم لها بشدّة، وذهبوا: «إلى أنّه ليس عند الشيعة فراغ قانوني، حيث بُيّن حكم كلّ ما تحتاج إليه الأمة الإسلامية في الحياة الشخصية والاجتماعية، وعلى نطاق الأمور الدنيوية والمعنوية. ومن ثمّ فليس لدينا منطقة فراغ قانوني، وليس للفقيه حقّ التشريع»[٤٣].

في المقابل هناك شخصيات آمنت بوجود هذه المنطقة، كالشهيد الصدر من علماء الشيعة[٤٤]، ود. يوسف القرضاوي من علماء أهل السنّة[٤٥].

تبرز في مبحث «منطقة الفراغ» ثلاث مسائل أساسية ينبغي تدارسها وتركيز الحوار من حولها، هي:

١ ــ أصل وجود منطقة الفراغ في الشريعة الإسلامية أو عدمه.

٢ ــ على فرض التسليم بوجودها، فينبغي عندئذ تحديد مجال هذه المنطقة وثغورها.

٣ ــ كيفيّة ملء هذه المنطقة.

ثمّ اختلافات في وجهات النظر على مستوى المحاور الثلاثة بأجمعها[٤٦]. فبشأن المحور الأول تمّت الإشارة إلى اختلاف الرؤى في هذا المضمار. أمّا بشأن المحور الثاني فإنّ وجهات النظر مختلفة أيضاً.

من الأمور التي يمكن أن تُساهم في تعيين دائرة «منطقة الفراغ» ويكون لها دور في ذلك، هي:

١ ــ هل ثمّ سبيل للتشريع في المباحات؟

٢ ــ هل الأمور الإمضائية الشرعية أبدية أم أنّ الإمضاء يختصّ بزمن خاصّ فقط؟

٣ ــ هل تحظى الأوامر التي ترشد إلى العرف أو العقلاء، بصفة الدوام والثبات؟

٢ ـ سيرة المعصوم وفعله

الموضوع الثاني الذي يأتي كمسلمة مفترضة لها دور خاصّ في تعيين منطقة الفقه ومجاله، تتمثّل بما يلي: هل تعدّ جميع أفعال المعصومين(عليهم السلام) وسيرتهم في الأمور الشخصية وإدارة المجتمع، جزءاً من الوحي والشريعة، ومن ثمّ فهي مصدر في الاستنباط، أم لا؟ من الطبيعي أنّه إذا كانت الإجابة إيجابية، فإنّ كثيراً من البرامج والاساليب التنفيذية ستأخذ موقعها في مجال الفقه أيضاً وتكون جزءاً منه. أمّا إذا جاءت الإجابة سلبية، فعندئذ ستكون البرامج وأساليب التنفيذ خارجة عن حياض الفقه ودائرته. إنّ الحاجة إلى البرنامج تنبثق في اللحظة التي يراد فيها تنفيذ القانون، وإلاّ فإنّ القانون المدوّن لا يحتاج إلى برنامج ما دام باقياً في إطاره النظري المدوّن، بل تبرز الحاجة إلى البرنامج عندما تحين لحظة التطبيق.

لقد بادر عدد من الكتّاب إلى الرؤية التي تذهب بأنّه لا يمكن إدخال جميع أفعال النبيّ(صلى الله عليه وآله) والأئمة(عليهم السلام) في عداد الوحي[٤٧]. على حين بادر بعض آخر إلى طرح المسألة بالصيغة التالية: ترى هل النبيّ (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) يفتقرون إلى الحالة الفردية والسلوك الشخصي، بحيث إنّ كلّ ما يبدر منهم، وقاموا به، إنّما كان بعنوان « بما أنّهم شارع » ومصدر للتشريع[٤٨]؟

لقد تمّ عرض هذا الموضوع بين أهل السنّة أيضاً، حيث ذهب بعض الكتّاب إلى تقسيم أفعال النبي إلى ستّة عشر قسماً، عدّ بعضها مصدراً للتشريع[٤٩]. على ضوء ذلك كلّه يتبيّن بأنّ دراسة هذه المسألة وانتخاب رأي محدّد هنا، سيكون له تأثيره الفعّال في طبيعة الموقف المتّخذ حيال مقولة مجال الفقه وحدوده.

لقد عمدت الكتب الفقهية إلى تناول هذه المسألة بصيغة أخرى، وذلك من خلال التعاطي مع الرواية أحياناً على أنّها «قضية في واقعة» ومن ثمّ لم تبادر إلى تعميمها. أو أنّها تعدّ بنظر الفقهاء قضية خارجية وشخصية، وبالنتيجة لا يبادرون إلى استخراج حكم كلّي منها. على أنّ هذا النمط من التعاطي لا يمثّل نهجاً عامّاً، فقد يُصار أحياناً إلى استنباط حكم كلّي من رواية جاءت بشأن مورد خاصّ، وربما عدّوها أحياناً مختصّة بالمورد. مهما يكن الحال فإنّ تحديد الضابطه في هذا الأمر واتخاذ رأي خاصّ منه، له أثره الكبير في تعيين مجال الفقه وحدوده.

لا يخفى أنّ ما يظهر من السلوك العلمي للفقهاء ومسارهم على هذا الصعيد، هو حجّية سيرة المعصوم في جميع الأبعاد، بحيث يمكن الاستناد إليها بهذا العنوان، إلاّ ما قامت عليه قرينة تفيد تخصيص ذلك المورد.

٣ ـ حدود تدخل العقل وحصيلته

ماهو المدى الذي يُساهم به العقل في عملية التقنين والتخطيط للحياة الإنسانية؟ وما هي النتيجة التي تترتّب على هذا الدور؟ لا ريب أنّ تحديد الموقف من هذه المسألة له أثره الكبير في الموضوع الذي يدور من حوله البحث.

المقصود من هذه النقطة تحديداً: أي الأجزاء من شؤون الحياة عُهد بها إلى الإنسان، بحيث يعالجها بمعونة العقل؟ ثمّ هل يُعدّ ما يصيبه العقل فقهاً أم قانوناً بشريّاً؟ إنّ هذا السؤال يصدق على جميع الموارد التي عُهد بها كشف القانون إلى الفكر البشري، سواء أكانت عقلاً وعلماً وتجربة، أم شهوداً وعرفاناً، أم عرفاً عامّاً وخاصّاً.

يمكن استكمال السؤال المذكور من خلال الصياغة التالية: إذا ما عهد الدين بأمور إلى الإنسان في مجال الفهم والكشف، فهل تعدّ حصيلة هذا الجهد الإنساني وما يثمره في هذه الدائرة جزءاً من الشريعة أم لا؟ إذا ما كان جواب السؤال بالإيجاب، فإلى أيّ مدى يمكن قبول هذه النتيجة والإذعان لها، إذ لا ريب أنّ الإنسان يفهم كثيراً من الأُمور الدنيوية، فهل تعدّ هذه ديناً أيضاً؟

أو ينبغي أن تصاغ المسألة على النحو التالي: ليس كلّ ما يفهمه العقل أو يصيبه الفكر البشري ديناً، وإنّما كلّ ما يعهد به الدين إلى العقل والفكر البشري، يعدّ فقهاً. يؤمن بعض العلماء بشمولية الفقه والشريعة، ليستدلّوا في نهاية المطاف بالأسلوب التالي: ما دام الشرع قد عدّ العقل حجّة، فإذن كلّ ما يصيبه العقل يعدّ شرعاً[٥٠]. هل هذا الاستدلال مقبول يمكن الإذعان له؟ وهل بالإمكان تثبيت هذا النمط من الكلام بالاستناد إلى الأحاديث التي عدّت العقل حجّة باطنة والأنبياء حجّة ظاهرة؟[٥١]

ما نلحظه من خلال هذا العرض، أنّ كلّ رؤية نؤمن بها ونتبنّاها تسوقنا إلى رأي خاصّ في مسألة منطقة الفقه ومجاله. على سبيل المثال يذهب الشهيد مطهري إلى أنّ إقحام العقل في حريم الدين، يعدُّ أحد عوامل بقاء الدين ودوامه على صعيد مواجهة تحوّلات الحياة[٥٢].

ثالثاً: أسلوب البحث والاستدلال

سلفت الإشارة فيما سبق إلى أنّ هناك خمسة أبعاد يمكن إخضاعها للدراسة والحوار، على مستوى البحث في موضوع «مجال الفقه وحدوده». وقد رأينا أنّ هناك اختلافات في وجهات النظر إزاء كلّ واحد من المحاور التي تمّ ذكرها، بحيث تعدّدت الأقوال بين الإثبات والنفي وتفاوتت بين السعة والضيق. لكن مع الأسف يلحظ أنّ حداثة المسألة لم تدع السبيل إلى ممارسة الاستدلال وإراءة الدليل من قبل الموافق والمخالف على حدٍّ سواء، بحيث غلب على ساحة البحث الادّعاء، أكثر من السعي إلى إثبات نظرية علمية.

ما نحرص عليه في هذه الفقرة من البحث هو إضاءة فضاء المسألة، ببيان الطرق المحتملة للاستدلال والإثبات على صعيد هذا الموضوع. لكن قبل الدخول في بيان طرق الاستدلال، ينبغي ذكر عدد من النقاط، هي:

١ ــ ينبغي لأيّ رأي يتمّ اتّخاذه في هذا المضمار أن يكون مستنداً إلى المصادر الدينية ذاتها. والباعث إلى ذلك أنّ الدين هو الحاكم وكلمته هي الفصل في المسائل الدينية.

٢ ــ يمكن الإذعان إلى الاستدلالات غير الدينية [الآتية من خارج دائرة الدين ونصوصه] وذلك في الحالة التي يكون بمقدورها أن تكشف عن عدم إمكان النصّ

الديني، لتكون بمثابة القرينة العقلية المنفصلة. وعندئذ ينبغي أن يُصار إلى تأويل النص.

٣ ــ إنّ الغاية القصوى التي يبلغها أي استدلال تتمثّل في الحالة التي يستطيع أن يكشف بها عن ضعف الاستدلالات المقابلة.

٤ ــ في المسائل الأساسية كتلك التي تحيط بالفقه كلّه لا يمكن الركون إلى خبر الواحد أو التمسّك بالإطلاق والعموم، بل ينبغي للسند والدلالة أن يكونا بحيث يبعثان على الاطمئنان العقلي. والباعث إلى ذلك أنّ هذه الدائرة ليست مجالاً للتعبّد، وبالنتيجة فإنّ الملاك والميزان فيها هو خصوص العلم والمعرفة، تماماً كما أشار الأصوليون إلى ذلك بتأكيدهم على أنّ السند والدلالة ينبغي أن يكونا قطعيين في أمثال هذه المسائل[٥٣].

بعد هذه الملاحظات نلقي فيما يلي نظرة إجمالية عامّة إلى الطرق التي يمكن استعمالها استدلالياً لتحديد منطقة الفقه ومجاله:

١ ـ أهداف الدين

لقد رام بعضهم أن يتكئ إلى أهداف الدين الرفيعة وغاياته الشاملة في إثبات شمولية الفقه. يكتب أحد هؤلاء في شرح هذا النمط من الاستدلال: «يتحصّل من الاهداف التي رسمها القرآن لنفسه والمقاصد التي عرضها للإسلام، أن دائرة أحكام الدين الإسلامي وتعاليمه والمدى الذي تمتدّ إليه مسائل القرآن وموضوعاته، تتخطّى كثيراً محض الاقتصار على عدد من المسائل والموضوعات الأخلاقية والعبادية الفردية وصرف علاقة الإنسان بالله، لتشمل مسائل وموضوعات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وحقوقية وما إلى ذلك. كما أنّها تمتدّ لتستوعب بعض العلوم الإنسانية مثل علم المجتمع، وعلم الإنسان وعلم النفس وغير ذلك»[٥٤].

تتمثّل زبدة هذا الاستدلال بما ذهب إليه من أنّه ما دامت للدين أهداف سامية وله إحاطة بنشأتي الإنسان، فمن الطبيعي أن لا تتحقّق هذه الاهداف وتتجسّد عملياً من خلال أي طريق أو سلوك كان. فلا يسع الدين أن يعرض لاهداف محدّدة ثمّ يسمح بممارسة أي طريق ووسيلة كانت لتطبيق تلك الاهداف، بل ينبغي له أن ينهض بنفسه بمهمّة تبيين الطريق وتقنينه، أو أن يعهد ببعض الموارد إلى وكيل موثّق هو العقل.

من الواضح أنّ هذا الأسلوب في إشراك العقل يستند إلى مسلمة مسبقة تفيد أنّ ما يصل إليه العقل في تلك الموارد يعدّ شرعاً.

٢ ـ الآيات والأحاديث ذات الدلالة على الشمولية

يذهب هذا الضرب من الاستدلال إلى إمكانية تحديد منطقة الفقه وثغورها بالاستناد إلى الآيات والأحاديث التي تحدّثت عن شمولية الدين وامتداده.

هناك أكثر من ثلاث مجموعات من الآيات وما يزيد على عشرات الأحاديث التي تمّ الاستناد إليها في هذا المجال، حيث تمّ من خلال ذلك إثبات المطلوب[٥٥].

٣ ـ تحليل الموضوعات القرآنية والحديثية

من خلال تحليل الموضوعات التي توفّر عليها القرآن والحديث يمكن لنا أن نحدّد المجال الفقهي ودائرته. على سبيل المثال هناك في آيات القرآن مواضيع مثل السياسة والاقتصاد والحقوق والعبادات والأحكام والمعاملات والعلاقات الأسرية وعشرات المواضيع الأخرى. كما أنّ هناك موضوعات ومسائل كثيرة توفّرت عليها الأحاديث في مضامينها وثناياها، ممّا يوفّر مادّة للدراسة يمكن من خلالها تحديد مجال الفقه ودائرته.

لقد استند بعضهم إلى هذا النمط من الاستدلال في إثبات شمولية الدين[٥٦]، لكن من الواضح أنّه يمكن توظيفه في مضمار حقل الفقه أيضاً.

٤ ـ الأدلة العقلية

تمسّك بعضهم لإثبات الشمولية بقاعدة اللطف والحكمة الإلهية، فقال مثلاً: «لما كان العلم البشري محدوداً خاصّة فيما يرتبط بعلاقة أعمال الإنسان وسلوكه في هذه الدنيا على مصيره في العالم الآخر، وما دامت الأبدية غير قابلة للمعرفة من قبل الإنسان نفسه، وأنّ السعادة الواقعية للإنسان إنّما تتحقّق من خلال هذه الأعمال، فإذن تقتضي الحكمة الإلهية أن يهيّئ سبحانه وتعالى بين يدي الإنسان جميع احتياجاته عن طريق الوحي، وإلاّ نتج عن ذلك نقض الغرض»[٥٧].

بادر البعض أحياناً إلى إثبات الشمولية من خلال الخاتمية. مؤدى منطق هؤلاء أنّ البشر لا يستغني عن الوحي، وبذلك ينبغي أن تكون هناك خصوصية في خاتم النبيّين تُغني عن تجديد النبوّة والشريعة. والقدر المتيقّن من هذه الخصائص هي الشمولية والكمال.

وإلاّ إذا ما ذهب إنسان إلى عدم شمولية ما في القرآن من تعاليم وأحكام وعدم كماله، للزم من ذلك أن تأتي قوانين وأحكام جديدة فيما بعد تنسخ السابقة أو تكملها، وهذا ما يتنافى والخاتمية[٥٨].

٥ ـ المفردات القرآنية

من الممكن أن يُصار إلى طريق آخر للاستدلال، ففي القرآن مفردات مثل الدين والشريعة والملة والمنهاج. من خلال تحليل المجال الاستعمالي لهذه المصطلحات والتوفّر على دلالتها يمكن أن نصير إلى تحديد مجال الفقه ودائرة الشريعة.

لقد استعملت مفردة «المنهاج» مرّة واحدة في القرآن، و«الشريعة» ومشتقاتها خمس مرّات، و«الأمة» خمس عشرة مرّة، و«الدين» أكثر من تسعين مرّة. إنّ دراسة وتحليل هذه الآيات وتحديد التفاوت بين هذه المفردات في الثقافة القرآنية، يمكن أن يُساهم إلى حدٍّ في الكشف عن مجال الفقه ودائرة الشريعة.

هذه نبذة مختصرة عن ضروب الاستدلال التي يمكن توظيفها في مضمار هذا البحث. من الواضح أنّ هذه الطرق الخمسة بحاجة إلى الفحص والتأمّل لكي تتبيّن صحّتها من عدمها، ثمّ يُصار بعدئذ للعمل بها والإفادة من النتائج التي تُثمرها.

لا ريب أنّ ازدهار مسألة «مجال الفقه وحدوده» وتفتحها تتوقّف على مساهمة علماء الحوزة ومشاركة الباحثين البارزين في الدراسة والتحليل، وهذا البحث لا يزيد على أن يكون مدخلاً في هذا المجال، ونافذة على هذا المسار.

الهوامش

(١) هداية المسترشدين، ص٣، سطر ٢٨ مع تدخّل طفيف في ترتيب الصياغة.

(٢) مقدّمـــة عمومـــي عـــلم حقـــوق (مقدّمة عامّة في علم الحقوق)، محمد جعفر جعفري لنگرودي، ص١٩ ـــ ٢١، بالفارسية.

(٣) مجلة كيان، العدد ٢٧، ص١٣، مقال: خدمات الدين وحسناته، بالفارسية.

(٤) نشرة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، مشهد، العدد ٣٠، ص٥٥ ـــ ٦٤، بالفارسية.

(٥) صحيفة النور، أحاديث وخطابات الإمام الخميني، ج٢١، ص٩٨، بالفارسية.

(٦) المصدر السابق، ص٦١.

(٧) ولاية الفقيه، طبعة منشورات الحرية، ص٢٨، بالفارسية.

(٨) صحيفة النور، ج٢، ص٢٣٢، بالفارسية.

(٩) صحيفة النور، ج١، ص٢٣٥.

(١٠) مجلـــة مسجد، العدد ٢، مقال الشيخ ناصر مكارم شيرازي. انظر أيضاً : أنوار الفقاهة (المكاسب المحرّمة)، ص٣؛ أنوار الفقاهة (كتاب البيع)، ج١، ص٥٥٣.

(١١) الفوائد المدنية، ص٤٧، بتصرّف طفيف في الصياغة.

(١٢) المصدر السابق، ص٤٧.

(١٣) الحدائق الناضرة، ج١، ص٤٧.

(١٤) مصباح الأصول، ج٣، ص٤٧.

(١٥) كـــيهان فرهنگي (كيهان الثقافي)، السنة الرابعة، العدد ٦، ٨ مجموعة مقالات «الدين والعقل»، ينظر أيضاً: حوار مجلة حوزة مع شبستري، العدد ٤٨، ص١٣٠ فما بعد.

(١٦) نقد ونظر، العدد ٥، ص٢٩٨، بالفارسية.

(١٧) المصدر السابق، ص٢٩٨ ـــ ٢٩٩.

(١٨) كيهان فرهنگي، السنة السادسة، العدد ١، ص١٦، بالفارسية.

(١٩) كـــيان، العدد ٢٨، ص٤٩، مقال «الآخرة والله هما الهدف من بعثة الأنبياء»، المهندس مهدي بازركان، بالفارسية.

(٢٠) كيهان فرهنگي، السنة السادسة، العدد ١، ص١٥.

(٢١) المصدر السابق، ص١٦.

(٢٢) نقد ونظر، العدد ٥، ص٢٩٦.

(٢٣) يلاحظ فصل: الفقه والزمان، في هذا الكتاب، حيث توفّر البحث على استعراض عشر نظريات في الموضوع.

(٢٤) المصدر السابق، ص٣٩.

(٢٥) كيان، العدد ٢٧، ص١٣، بالفارسية.

(٢٦) كيهان فرهنگي، السنة السادسة، العدد ١، ص١٢، مقال بعنوان: «تاملي پيرامون فقه وكمال آن» (نظرة حول الفقه وكماله)، بالفارسية.

(٢٧) معالم الحكومة الإسلامية، ص٣٠١.

(٢٨) بداية المجتهد، ج١، ص٢٣٧، المسألة الخامسة.

(٢٩) كيهان فرهنگي، السنة السادسة، العدد ١، ص١٥.

(٣٠) كيان ، العدد ٢٧، ص١٣، بالفارسية.

(٣١) البقرة: ٢١٣.

(٣٢) الشورى: ٣٨.

(٣٣) المدرسة القرآنية، طبعة دار التعارف، بيروت، ص٣١ ـــ ٣٢.

(٣٤) اقتصادنا، طبعة دار التعارف، بيروت، ص٣٨٨ ـــ ٣٩٤.

(٣٥) المصدر السابق، ص٣٩٤.

(٣٦) المدرسة القرآنية، ص٣٤.

(٣٧) المصدر السابق، ص٣٤ ـــ ٣٧.

(٣٨) الحياة، تقرير عن المجلّدات الثالث إلى السادس، ص٢٤.

(٣٩) فقــه ســنتي ونظام سازي (الفقه التقليدي والإطار المنظومي)، المقدّمات، مجمع العلوم الإسلامية، بالفارسية.

(٤٠) مرجعيت وموضوع شناسي (المرجعية ومعرفة الموضوع)، مجله حوزه، المزدوج ٥٦ ـــ ٥٧. أيضاً: جايكاه موضوع شناسي در اجتهاد (موقع معرفة الموضوع في الاجتهاد)، مجله نقد ونظر، العدد ٥، ص٨٧ ـــ ٩٩، بالفارسية.

(٤١) العروة الوثقى، ج١، ص٢٥؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج١، ص٤١٢ ـــ ٤١٣؛ مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص١٠٥.

(٤٢) هداية المسترشدين، ص٤.

(٤٣) أنوار الفقاهة (كتاب البيع)، ج١، ص٥٥٣.

(٤٤) اقتصادنا، ص ٣٦٢، ٧٢١؛ الإسلام يقود الحياة، ص١٩.

(٤٥) الخصائص العامة للإسلام، ص٢٣٣ ـــ ٢٣٨؛ عوامل السعة والمرونة، ص١١.

(٤٦) يــنظر في هــذا المجال: أنوار الفقاهة (كتاب البيع)، ج١، ص٥٥٢ ـــ ٥٨٥؛ منطقة الفــراغ، محمد رحماني، مجلة نقد ونظر، العدد ٥، ص٢٤٨ ـــ ٢٧٦؛ اقتصادنا، ص٧٢٢ ـــ ٧٢٥.

(٤٧) مجلّــة كــيان، العدد ٢٨، ص٥٦، نهاية الصفحة، مقال: الآخرة والله هما هدف بعثة الأنبياء، مهدي بازركان، بالفارسية.

(٤٨) فلسفة الفقه، حوار مع الأستاذ مصطفى ملكيان، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع٧ .

(٤٩) أفعال الرسول ودلالتها على الاحكام الشرعية، محمد سليمان الاشقر، ج١، ص٩ وج٢ ، ص١ فما بعد.

(٥٠) المجموعــة الكاملة لمؤتمر الزمان والمكان، ج١٠، بحث «شمولية الشريعة»، ص٢٩١ ـــ ٢٩٢، بالفارسية.

(٥١) الأصول من الكافي، ج١، ص١٦.

(٥٢) ختم نبوّت، ص٧٧، بالفارسية.

(٥٣) مصباح الأصول، ج٢، ص٢٣٥ ــ ٢٣٩؛ فوائد الأصول، ج٣، ص٣٢٤؛ الميزان، ج٨ ، ص٦٢، ٦٦.

(٥٤) المجموعـــة الكاملـــة لبحوث مؤتمر دور المكان والزمان في الاجتهاد، ج١٠، ص٢٥٨، البحث المعنون «الشمولية من وجهة نظر القرآن الكريم»، حسين غفاري، وص٢٣٨ فما بعد.

(٥٥) المصدر السابق، ص١٠٦ ــ ١١٨ وكذلك: ص٢٣٩ ــ ٢٥٥.

(٥٦) المصدر السابق، ص٢٣٨.

(٥٧) المصدر السابق، ص٢٨٢ ــ ٢٨٣ أيضاً: ١١٨ ــ ١١٩.

(٥٨) المصدر السابق، ص١٢٠.

الفصل الرابع

إطلالة على فلسفة الفقه

ترجمة: سجاد رضا

أولا: "فلسفة الفقه" علمٌ حديث

إن العلوم والمعارف البشرية تتولد أو تتحوّل وتنمو في ظروف انسانية واجتماعية خاصة، وهذه القاعدة تنطبق على جميع العلوم، سواء العلوم البشرية المحضة أو العلوم التي يكون مصدرها الأديان والشرائع السماوية.

وهذه القاعدة تقع وفق هذه الآلية، إذ تنمو العلوم أولاً، ومن ثم تتولّد منها فروع علمية جديدة، وبعبارة اُخرى: أن العلوم تتولد من بعضها. فمثلاً المسلمون عرفوا القرآن والسنّة وأخذوا بالتفكر والتأمل فيهما، وهذا التفكر والاهتمام تأطّر بمرور الزمان بنظام علمي حمل عنوان "العلوم القرآنية" و"علوم الحديث". وهذان العلمان تطورا بنفس هذه القاعدة حتى قسّموا العلوم القرآنية الى أربعة عشر فرعاً[1]، وعلوم الحديث الى أربعة فروع[2].

وهكذا في علم الكلام وفلسفة الدين ايضاً، فعلم الكلام يهتم بتوضيح وتبيين العقائد الدينية ودفع الشبهات العقائدية. وفلسفة الدين تولي اهتماماً بالإجابة عن الأسئلة التي تخصّ أساس الدين.

وهذه الأسئلة والشبهات لم تكن مطروحة قبل ذلك بصفتها مسائل علمية، ولذا كانت تبحث بصورة جانبية ضمن مسائل علم الكلام أو الفلسفة. ولكن مع اتساع مثل هذه المسائل وطرح تلك الشبهات بجدية أكثر نشأ علم جديد وتميّزت مسائله عن مسائل العلوم الاُخرى.

ونلاحظ هذا الاُسلوب نفسه بالنسبة لعلم الفقه والاُصول وفلسفة الفقه، فالفقه نشأ في احضان الحديث، وعلم الاُصول نشأ في أحضان الفقه[3].

إن المهمة التي يضطلع بها علم الأُصول هي تبيين وتوجيه النظام الداخلي للفقه وعمل الفقيه. بمعنى أن الفقيه لو أراد التمسك بحديثٍ صحيح، أو استفادة الوجوب من الأمر فإن علم الأُصول يبيّن له كيفية ذلك، وبعبارة أُخرى: أن مهمة علم الأُصول توثيق استنباطات الفقيه. وفي الاعصار الأخيرة طُرحت شبهات في مواجهة الفقه كلّه، أو مواجهة أساس المعرفة الفقهية التي تُعد المسلك الفكري للفقيه. وهذا القسم من الشبهات إمّا انه لم يكن شائعاً الى هذا المستوى سابقاً، وبعبارة أُخرى: لم يكن يستحق اعتباره أمراً علمياً، ولذا كان يطرح بصورة ضمنية في علوم أُخرى كالفقه، والاصول، والكلام والعلوم القرآنية وعلوم الحديث. أو أنّ مثل تلك الشبهات لم تكن مطروحة آنذاك أساساً. ومع اتساع طرح هذه الشبهات أشرف علم جديد على الظهور، وعلى هذا فإن "فلسفة الفقه" عنوان جديد الى جانب علم الأُصول، كفلسفة الدين الى جانب علم الكلام.

إن فلسفة الفقه مكمّل لعلم الأُصول له ماضٍ عريق يعود الى القرن الثاني للهجرة، سواء عُدّ واضعوه هم علماء الشيعة وتلامذة الإمام الصادق (عليه السلام)[٤] أو الشافعي[٥].

وقد تقدم علم الأُصول بموازاة علم الفقه، بل يرى البعض انه تقدم على الفقه لحدّ تخلف معه عن أداء رسالته[٦].

ومع هذا كله فإن علم الأُصول لم يلبِّ متطلبات الفقه، ومكان "فلسفة الفقه" خالٍ لأنّ الفقه يتحرك على أساس أُصول موضوعة، وعلم الأُصول بتقبله لذلك يهتم بتبيين آلية عمل الفقه، وبعبارة أُخرى: أن فلسفة الفقه تتصف بصفة الحرية التي يتصف بها الفكر الفلسفي، فكما أن الفلسفة تقوم ببحث ونقد المسلمات في العلوم الأُخرى، فإن فلسفة الفقه تقوم ـــ ايضاً ـــ بنقد فرضيات الفقه، بل حتى فرضيّات علمي الأُصول والرجال.

وبسبب حداثة هذا العلم لا يوجد له الى الآن تعريف محدد، و لم تحدد مسائله وموضوعاته، ولا يوجد ـــ بعدُ ـــ في هذا المجال شيء مدوّن سواءٌ كان كتاباً أو مقالةً.

و لم يعرض في هذا المجال شيء مدوّن فحسب بل ان مصطلح "فلسفة الفقه" لم يُستخدم بعد، وبمقدار فحصي فإن صاحب كتاب (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي) ذكر لأول مرة علم الأُصول كعلم شبيه بـــ"فلسفة الفقه" فيقول:

"اختراع الشافعي لعلم أُصول الفقه الذي هو كفلسفة الفقه"[٧].

وبعد ذلك استخدم بعض العلماء مصطلح "فلسفة الفقه" أيضاً، وتعرضوا لضرورة وجود مثل هذا العلم في الحوزات العلمية:

"في حوزاتنا العلمية، لا يوجد علم باسم فلسفة علم الفقه، ولكن لابد من وجوده، حيث تُطرح اليوم الى جانب كل علم فلسفة ذلك العلم، ونحن لا يمكن أن نغفل عن فلسفة علم الفقه وهي مسألة بالغة الأهمية، وتطرح طبعاً في علم الأُصول جزء من بحوث فلسفة الفقه، ولكن هناك بحوث مهمة لم تُطرح في هذا العلم"[٨].

"ولذا فإنّ مسألة تدوين فرع خاص من الفلسفة يختصّ بالحقوق الإسلامية أو الفقه ما زالت مفقودة الوجود بين المعارف الاسلامية الجديدة، إن أُسس وأجزاء هذا الفرع من العلوم متناثرة في الوقت الحاضر في الفلسفة والكلام وأُصول الفقه، وهي بحاجة الى مفكرين ومبدعين يقومون بتأليف البحوث المتناثرة لأسلافهم العلماء"[٩].

وقد اعتبر البعض أنّ "فلسفة الفقه" هو المصطلح الحديث لعلم الأُصول:

"إن البحث في دور العلوم الخارجية في الاجتهاد الفقهي بحث نظري تترتب عليه الكثير من النتائج، ولذا يمكن اعتباره ـــ من هذه الناحية ـــ من المباحث المهمة لعلم الأُصول أو بالمصطلح الأحدث: فلسفة الفقه"[١٠].

ومّما تجدر الاشارة إليه أن بعض الباحثين من أبناء العامة، كابن عاشور وعلال الفاسي توصلوا في السنوات الأخيرة الى ضرورة وجود علم أخر غير علم الأُصول وعلم الفقه هو "علم المقاصد"[١١].

وإذا تأملنا جيداً فسنرى أن علم المقاصد هو جزءٌ مّما يسمى في الوقت الحاضر بـــ"فلسفة الفقه".

ويلاحظ من خلال هذه الكلمات، حداثة وضرورة هذا العلم وغموض حدوده[١٢]، ولا يوجد شك في حداثة وضرورة ايجاد هذا العلم.

ويبدو لي انه يمكن القول في مقام تحديد معالم "فلسفة الفقه":

"إن فلسفة الفقه هو علم يبحث في الأُصول الموضوعة للفقه والاجتهاد الفقهي، ويتعرض لحل نوعين من المسائل:

أ- المسائل المتعلقة بالفقه بصورته العامّة والكلّية، ويقع الفقه أمامها بصفته علماً من العلوم، كاهداف الفقه، وحدود دائرة الفقه، والعلاقة بين الفقه والزمان، ومصادر الفقه، ومنهج التحقيق التاريخي في الفقه، ومناهج تفسير النصوص، والعلاقة بين الفقه والعلوم الأُخرى و....

ب- المسائل المرتبطة بعمل الفقه والفقيه، والتي تعود الى كيفية عمل المجتهد، كالعوامل المؤثرة في الاجتهاد، ومعرفة الاجتهاد، وموجبات اختلاف الفقهاء و....

في هذا الموجز حاولت بيان صورة عن فلسفة الفقه، وعن ماضيه وضرورة الاهتمام به، وفي بقية هذا المقال سأتعرض لزوايا اُخرى في هذا المجال.

ثانيا: علاقة فلسفة الفقه بالعلوم الاخرى

نظراً الى أنّ (فلسفة الفقه)هي علم يقع في اطار الشريعة الإسلامية، فعندما تبحث علاقته بالعلوم الأُخرى فانها تبحث مع العلوم التي تقع ضمن دائرة الشريعة الإسلامية أيضاً، كعلم الكلام وأُصول الفقه وتاريخ الفقه وعلوم القرآن وعلم الحديث والرجال.

و(فلسفة الفقه) يستفيد من بعض هذه العلوم، ويقع في طول البعض الآخر، ففلسفة الفقه يستفيد من علم الكلام ويقتبس منه مباحث مثل: حدود عصمة النبي (ص) والأئمة (عليهم السلام) وينضّجها لصالح الأبحاث الفقهية، ويستفيد منه كذلك في مسألة حجية الحديث، ويستفيد أيضاً من علوم القرآن مثل حجية ظواهر القرآن، التي يستفيد منها كون القرآن مشرّعاً.

وفلسفة الفقه مَدين لعلم الحديث ــ أيضاً ــ حيث يستعين بهذا العلم في طريقة التحقيق في الوثائق، وتفسير النصوص، وإن كان موضوع تفسير النصوص أمر مشتركاً بين علوم القرآن وعلم الحديث. ويستمد من تاريخ الفقه أيضاً في موضوع معرفة أسباب الخلافات والاتجاهات الفقهية. ولذا فأن (فلسفة الفقه) مدينة لهذه العلوم الأربعة.

وعلاقة هذا العلم بالفقه واضحة لأنّه يجيب عن الأسئلة العامّة التي تعود الى أساس الفقه. وعلاقة فلسفة الفقه بعلم الأُصول والرجال كعلاقته بعلم الكلام وعلوم القرآن ليست علاقة استهلاكية، وليست كعلاقته بالفقه أيضاً، بل انه في طول هذين العلمين من جانب ومكمل لهما من جانب آخر، لأن علاقة فلسفة الفقه ــ كما اشرنا ــ بعلم الأُصول شبيهة بعلاقة علم الكلام بفلسفة الدين.

و(فلسفة الفقه)، يجيب عن بعض الأسئلة الحديثة التي يواجهها الفقه كأهداف الفقه ودائرة نفوذ الفقه، ويحل ــ أيضاً ــ بعض المباحث التي يتعرّض لها علم الأُصول ويشرح آليتها، كمسألة مصادر الفقه، أو مناهج تفسير النصوص و....

ونفس هذه الحالة حاصلة بالنسبة لعلم الرجال، لأنّ (فلسفة الفقه) يناقش منهج التحقيق التأريخي الذي يعتمده علم الرجال، ويستخدمه في تنظيم الفقه.

ثالثاً: منهج فلسفة الفقه

بما أنّ مصطلح "فلسفة الفقه" يصطحب معه كلمة "فلسفة" فإنّه يشير بصورة ضمنية الى طريقةٍ واسلوبٍ مّا. لأنّ الفلسفة تأتي أحياناً بمعنى معرفة الوجود، وتارةً بمعنى حرية الفكر. ويراد بالمعنى الثاني دراسة موضوعٍ ما بصورة حرة بعيدة عن القيود الداخلية لذاك الموضوع، مثلاً فلسفة الفقه يعني الدراسة الخارجية للفقه بعيداً عن قيود دائرة الفقاهة. وبما أن فلسفة الفقه يرتبط ــ من ناحية اُخرى ــ بمجموعة من العلوم ويستفيد منها، أو هو ــ بعبارة ثانية ــ مختارات من العلوم الأُخرى يقوم بتنظيمها في إطار فكري منسجم. ولذا يجب القول: إنّ اُسلوبه تركيبـــي عقلي.

والمراد بالتركيبـــي: ان نظرته شمولية لمجموع وكليّة الفقه، وبالعقلي: أنّه قائم على أساس التعقل.

وبعبارة اخرى: أن كونه تركيبياً يعني: أنّه ليس تحليلياً وتجزيئياً، وكونه عقلياً يعني: أنّه ليس نقلياً، فإنّ (فلسفة الفقه) تقع ضمن فصيلة العلوم ذات النظرة الكلّية والعقلية مثل جميع الفلسفات المضافة.

رابعاً: موضوعات فلسفة الفقه

إنّ مهمّة هذا العلم ــ كما قلنا في الفصول السابقة في تعريف فلسفة الفقه ــ دراسة الفقه من الخارج، وهذه النظرة من الخارج لا تضيف الى المسائل الفقهية مسائل اُخرى إلاّ أن لها دوراً كبيراً في تقدّمها وتطورها. وعلى أساس هذه المهمة فان ما هو موجود داخل الفقه أو ما يحصل أثناء تبلور هذا العلم كالمسائل المرتبطة بالاجتهاد، تقع ضمن دائرة هذا العلم.

ونذكر ابتداءً أهمّ بحوث هذه الفلسفة بشكل مفهرس ومن ثمّ نقدم شرحاً مختصراً لكل منها:

١ - مقاصد الشريعة.

٢ - دائرة نفوذ الفقه.

٣ - مكانة الفقه بين العلوم الدينية.

٤ - علاقة الفقه بالعلوم الاُخرى.

٥ - العلاقة بين الفقه والزمان.

٦ - طريقة التحقيق في الوثائق.

٧ - مناهج تفسير النصوص.

٨ - منهج التحقيق الفقهي.

٩ - مصادر الفقه.

١٠ - معرفة الاجتهاد.

هذه ابرز العناوين، وهي بعبارة اُخرى عناوين فصول هذا العلم، وينطوي تحت كل واحد من هذه العناوين العديد من العناوين الفرعية نشير إليها باختصار عند تعرضنا لها.

١- مقاصد الشريعة

إن أحد المحاور المهمة جداً والمؤثرة في "فلسفة الفقه" هي مسألة مقاصد الشريعة، وتترتب على اتضاح هذه المسألة ثمرات كثيرة، منها:

١- وضوح دائرة نفوذ الفقه.

٢- توقعات المتدينين من الفقه.

٣- الحصول على الأنظمة والقواعد الفقهية.

٤- تقييم الروايات والأحاديث غير القطعية الدلالة.

٥- تصنيف الأحكام والمسائل الشرعية في نظام منطقي منسجم.

إن علماء السنّة ألّفوا الكثير في مقاصد السنّة، وبناءً على الرأي المشهور فان المؤسس لذلك هو الشاطبي (المتوفى ٧٩٠هـ) في كتابه "الموافقات". بالرغم من أن بعض المحقّقين يرون أنّ هذا العلم قد سبق الشاطبي، ويعتقدون أن الذي وضع أساسه إبراهيم النخعي من التابعين، وبعده قام الغزالي ببسطه في كتاب "المستصفى" وبعده تعرض له عز الدين بن عبد السلام (المتوفى ٦٦٠هـ) في كتاب "القواعد" وبعده كتب نجم الدين الطوفي الحنبلي في هذا الموضوع[١٣].

وقد قسّم هؤلاء المصالح التي نزلت من أجلها الشريعة إلى خمسة أنواع:

الدين، النفس، المال، العقل، النسب، ثم رتبوا المصالح على ثلاث مراتب: الضروريات، الحاجيات، التحسينيات[١٤].

ولعلماء السنّة في مسألة تبيين مقاصد الشريعة مؤلّفات قيّمة[١٥].

وبالرغم من كل ذلك ما زال هذا الموضوع لم يصل الى حد الوضوح بعدُ.

وفي وسط فقهاء الشيعة ما زالت هذه المسألة غير مبحوثة، وقد أُشير إليها في بعض الأحيان بصورة ضمنية، فمثلاً الفاضل المقداد حينما يستدل في كتاب

(التنقيح الرائع) على حصر الأبواب الفقهية في أربعة أبواب (العبادات، العقود، الايقاعات، الأحكام) يقول:

"وقرّوا دليل الحصر بوجوه:

الأول: أن المبحوث عنه فيه إمّا متعلق بالأُمور الأُخروية وهو العبادات، أو الدنيوية، فإمّا أن لا يفتقر الى عبادة لفظية فهو الأحكام، أو يفتقر فإمّا من اثنين غالباً وهو العقود، أو أحد [واحد] وهو الايقاعات.

الثاني: طريق الحكماء، وهو أن يقال: كمال الإنسان إما بجلب نفع أو رفع ضرر، والأول إمّا عاجل أو آجل، فجلب النفع العاجل بالمعاملات والاطعمة والاشربة والنكاح، وجلب النفع الآجل بالعبادات، ورفع الضرر بالقصاص وما شابهه.

الثالث: ان الشرائع جاءت لحفظ المقاصد الخمسة وهي:

الدين والنفس والمال والنسب والعقل، وهي التي يجب تقريرها في كل شريعة، فالدين يُحفظ بقسم العبادات، والنفس بشرع القصاص، والنسب بالنكاح وتوابعه الحدود والتعزيرات، والمال بالعقود وتحريم الغصب والسرقة، والعقل بتحريم المسكرات وما في معناها وثبوت الحد والتعزير على ذلك، وحفظ الجميع بالقضاء والشهادات[١٦].

يقول الشهيد الأول في "القواعد والفوائد"ضمن الاستدلال على الأبواب الفقهية:

ووجه الحصر، أن الحكم الشرعي إمّا أن تكون غايته الآخرة، أو الغرض الأهم منه الدنيا، والأول العبادات، والثاني إمّا أن يحتاج الى عبارة، أو لا، والثاني: الأحكام، والأوّل إمّا أن تكون العبارة من اثنين ـــ تحقيقاً أو تقديراً ـــ أو لا، والأول: العقود، والثاني: الإيقاعات.

وفي ضمن هذا التقسيم والاستدلال قد ذُكرت الأغراض العامة للشرائع، ولكن لا يوجد شيء مدوّن يتعرّض لدراستها.

وفي هذا المبحث هناك العديد من الموضوعات التي تستحق الدراسة والتحقيق، كمقاصد الشريعة وطرق كشف المقاصد ومناط الأحكام وتفاوت العلة والحكمة في الأحكام وفلسفة الأحكام وعنصر المصلحة والعدالة في الأحكام الشرعية والنظم والنظريات الفقهية ودور الاستقراء والقواعد الفقهية في التوصل الى النظم، و....

٢- دائرة نفوذ الفقه

ما هي حدود الفقه؟ ما هي الدائرة التي يملؤها الفقه في حياة الإنسان؟

ما الذي يجب أن يتوقع من الفقه؟ هذه وامثالها يجب أن تبحث في ذيل هذا العنوان.

أمّا موارد البحث في هذا المجال فهي:

اولاً: هل يتكفل الفقه الإسلامي بيان القيم والحكم فقط، في حين يقوم الإنسان بتسيير سائر شؤونه على أساس متطلبات العصر؟

ثانياً: بالاضافة الى طرح القيم هل يقوم الفقه ببيان الحكم ايضاً؟ وتتفرغ عن هذا السؤال شعبتان:

أ-هل يقوم الفقه ببيان الأحكام الظاهرية فحسب أو أن الأحكام الباطنية (المرتبطة بالأخلاق) تدخل في دائرة نفوذ الفقه ايضاً؟

ب- هل يتكفل الفقه بيان الأحكام الفردية، أو يتعداها الى بيان الأحكام الاجتماعية أيضاً؟

ثالثاً: هل يتمكن الفقه من أن يعرض نظاماً، أو لا؟

رابعاً: هل يجب أن يتوقع من الفقه عرض برنامج أو أنّ هذا الأمر خارج عن دائرة الفقه؟

خامساً: الى أي حدٍ يدخل تشخيص موضوعات الأحكام في دائرة نفوذ الفقه؟ وبتعبير آخر: على عاتقِ من تقع مسؤولية تشخيص الموضوع؟

في مجال دائرة نفوذ الفقه لا وجود لبحث نظري مدون.

وهذا الموضوع لم يسترع انتباه العلماء السنّة ولا الشيعة، بل يتوصّل الى معرفة آراء بعضهم من خلال مؤلّفاتهم فقط. ولذا لم تبحث هذه المسألة، واختلاف الآراء فيها كبير جداً، فالفارابي في تبويبه للعلوم جعل العلم المدني قسيماً للفقه. واعتبر أن موضوع العلم المدني هو السياسة وكيفية ادارة المجتمع[١٧]، واتّبع بعض المفكرين اليوم نفس هذه الرؤية ويعبرون عنها بتفكيك دائرة نفوذ العلم والفقه أو بتعابير اُخرى.

والتحقيق في الموضوعات التالية سيكون مفيداً في بيان دائرة نفوذ الفقه:

منطقة الفراغ، والشمولية، وحدود تدخّل العقل في الشريعة، وحدود دلالة أفعال المعصوم على الأحكام الشرعية، وأهداف ومقاصد الشريعة.

وباستثناء الموضوعات المذكورة التي لها دور في الجواب عن السؤال الأساسي لابدّ من البحث في موضوعات اُخرى، كارتباط دائرة نفوذ الفقه بدائرة نفوذ الدين، والمتوقع من الفقه، وتقسيم البحوث الفقهية، وتعيين حدود الفقه، والقواعد الاجتماعية الاُخرى كالأخلاق والآداب والعادات.

٣- مكانة الفقه بين العلوم الاُخرى

إنّ إحدى الموضوعات التي تستحق التأمل هي مكانة الفقه بين المعارف والعلوم الدينية من قبيل علم الكلام والعرفان والأخلاق و....

وفي هذا الباب توجد وجهات نظر أساسية ومتفاوتة لها دور مهم في الإقبال على الفقه أو الإعراض عنه.

فقد قسّم الغزالي العلوم الشرعية الى دنيوية واُخروية واعتبر الفقه من العلوم الدنيوية[١٨]، ويرى ـــ أيضاً ـــ الفقه الحقيقي هو العلم بآفات النفس[١٩]. وفي مقابل

ذلك يرى الفيض الكاشاني أنّ الفقه هو علم المقربات والمبعّدات والحافظ للقلوب[20].

ويتعرّض العلامة الشعراني لمنـــزلة الفقه من زاوية أُخرى، فيقول:

"إن من أصعب العلوم علم الفقه بسبب كثرة مقدماته أولاً، وثانياً: عدم إمكانية تحصيل الفقيه على المهارة الكافية في تخصّصه الاّ أن يكون ذا قابلية كبيرة وهذا ما لا يتوفر الاّ لدى القلائل[21]... ان هدفي من هذه الإطالة هو أن لا يسوقك الحسد ـــ نعوذ بالله ـــ الى أن تشكل على الفقهاء وتعتبر شهرتهم في الآفاق ومنـــزلتهم في القلوب أمراً مبالغاً فيه فتزل قدمك بعد ثبوتها، ان الفقهاء مميزون بصفاتهم...)[22].

ويشيد العلامة الحلي في بداية كتابه "تذكرة الفقهاء" بالفقهاء فيقول:

"أمّا بعد فإنّ الفقهاء (عليهم السلام) هم عمدة الدين ونقلة شرع رسول ربّ العالمين وحفظة فتاوى الائمة المهديين (صلوات الله عليهم اجمعين) وهم ورثة الأنبياء والذين يفضل مدادهم على دماء الشهداء، وقد جعل رسول الله (ص) النظر إليهم عبادة والمجالسة لهم سعادة واقتفاء اثرهم سيادة...)[23].

وفي (مدارك الأحكام) يشيد بالفقه، فيقول:

"وبعد فإنّ أحقّ الفضائل بالتعظيم وأحراها باستحقاق التقديم، وأتمها في استجلاب ثوابه الجسيم هو العلم بالأحكام الشرعية والوظائف الدينية"[24].

وفي هذا المجال يقول الفاضل المقداد:

"وبعد فإنّ الفقه لا يخفى بلوغه الغاية شرفاً وفضلاً ولا يخفى احتياج الكل إليه وكفى بذلك نبلاً"[25].

وفي مقابل هذا الثناء والإشادة نلاحظ انتقاد الغزالي[26] وملا صدرا الفيلسوف الشيعي الكبير[27] للفقه، وحاول البعض تقديم وجه للجمع بين هذين الرأيين، وايجاد

تصالح بينهما، وقد أدى ذلك الى تخطئة الفقهاء تارةً والحكم على الغزالي وأتباعه بالإفراط تارةً اخرى[٢٨].

وعلى أيّة حال لابدّ من تحقيق علمي جامع في هذا المجال، وسيكون لمثل هذا التحقيق نتائج علمية ونظرية كثيرة منها تحديد دائرة نفوذ الفقه، وكيفية فهم النصوص، ومعرفة الاجتهاد.

٤- علاقة الفقه بالعلوم الاخرى

إنّ إحدى المباحث التي يتعرض لها (فلسفة الفقه) هو توضيح علاقة الفقه بالعلوم غير الدينية، بمعنى: هل للفقه علاقة بتلك العلوم أم لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هي صورة تلك العلاقة؟

وجواب الفقهاء عن هذا التساؤل هو الإيجاب، وقد تعرّضوا لهذه المسألة ضمن بحثهم لموضوع العلوم التي يحتاج إليها الفقيه. فمثلاً ذكر الشهيد الأول في كتاب الذكرى ثلاثة عشر شرطاً للفقيه.

منها: إحاطته باللغة والنحو والصرف وكيفية الاستدلال والاطلاع على مفاهيم الالفاظ[٢٩].

كما اعتبر الشهيد الثاني هذه العلوم ضرورية للمجتهد[٣٠]، ويرى الإمام الخميني (قدس سره) أنّ الإحاطة بعلوم العربية، والمنطق، والمحاورات العرفية، والمعرفة العرفية للموضوعات من الامور اللازمة للفقيه[٣١].

وهذه الأقوال والآراء تدلّ على أنّ الفقه له صلة بهذه العلوم، والاّ لماذا يجب على المجتهد أن يهتم بها ويتعلّمها؟

ولابدّ أن نعرف: أنّ ارتباط الفقه بسائر العلوم يمكن بيانه من جانبين: الأوّل: من جانب علم المعرفة، بمعنى أنّ الفقه هو علم بشري والمعارف البشرية مرتبطة ببعضها، وهذا الأمر يعود إلى معرفة الاجتهاد، والثاني: من جانب المعرفة المسبقة،

والمقصود هنا هو هذا الجانب، وقد خطت أمثال "ما وراء الفقه" من الكتب خطوات في هذا المسير[٣٢]. وفي هذا الكتاب احصيت عشرة من العلوم ممّا يرتبط بها علم الفقه، وقد بحث المؤلّف في كتابه البحوث الفقهية وفق الترتيب الشائع والمتعارف في كتب الفقه وبيّن مكانة العلوم الخارجة عن الفقه[٣٣].

ان ما يترتب على هذا الأمر هو:

١- تحديد مقدّمات الفقاهة والاجتهاد.

٢- تحديد مستوى الترابط والتبادل المعرفي.

٣- تعيين حدود العلوم و....

أمّا الموضوعات التي يجب أن تبحث في إطار هذا العنوان فهي:

علاقة الفقه بالعلوم الاجتماعية كالحقوق، والاقتصاد، وعلاقة الفقه بالعلوم التجريبية وغيرها .

٥- علاقة الفقه بالزمان

إنّ إحدى الموضوعات التي يجب منحها الاهتمام في (فلسفة الفقه) هي:

بيان علاقة الفقه بالزمان، لأنّ مهمّة الفقه هي إدارة شؤون الإنسان. ولاشكّ أنّ التبدل والتغيير طارئان على حياة الإنسان. ومن جهة اخرى: أنّ جوهر القوانين الدينية هو الثبات وعدم التغيّر. وأن حل هذه المعضلة يتأتّى من خلال بيان علاقة الفقه بالزمان.

ويبدو أنّ الهوّة بين الشريعة والحياة قد اتّسعت من خلال اتّساع العالم الجديد، وان المصلحين الدينيين سعوا على مدى قرنين من الزمن لحل هذه المشكلة، وقد بذلوا جهوداً قيّمة في هذا المجال، كتدوين القوانين على أساس الفقه الإسلامي[٣٤]، وتدوين الموسوعات الفقهية[٣٥]، واقامة المؤتمرات العلمية والاهتمام بالفقه المقارن[٣٦].

وإلى جانب هذه الجهود طُرحت العديد من النظريات لحل هذا التشتت. فقد طُرح ما يقارب عشر نظريات لتحقيق هذا الهدف، كان منها تقسيم أحكام الشريعة إلى ثابت ومتغيّر، أو دور الزمان والمكان في الاجتهاد.

وعلى أية حال فإنّ هذا الموضوع من مباحث ما وراء الفقه التي تتكفّل بيان حركية الشريعة، والتوضيح الشامل لهذه المسألة يتوقف ـــ كما سلف منّا ـــ على دراسة أُسس هذه المسألة، والآليات، والشبهات المرتبطة بها، ولابدّ من دراسة موضوعات مختلفة، كخلود الشريعة وشموليتها، ومنطقة الفراغ، وصلاحيات الحكومة في التشريع، والأحكام الثانوية، والأُمور الإمضائية والتأسيسية، والأوامر الإرشادية والمولوية وغيرها[٣٧].

٦- طريقة التحقيق في الروايات

إنّ الأحاديث والروايات ـــ كما نعلم ـــ تشكّل الجزء الأكبر من مصادر الفقه، ومن الواضح أنّه لا يمكننا القول: إنّ الروايات التي في أيدينا قد صدرت عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) لأنّها تعرضت على طول التاريخ للدس والتحريف، ولذا لا يمكن تجاهل ضرورة التحقيق في هذه المستندات الدينية، وهناك سؤال يطرح عن المعيار الذي ينبغي ان يتخذ في مقام تحقيق هذه الروايات، ان ما عمل به الفقهاء الى اليوم هو الاعتماد على موازين وقواعد تسمى بعلم الرجال. وللاسف لم يُبحث حول هذه الموازين والقواعد الاّ قليلاً، و لم تلقَ نظرة من الخارج الى هذه الأساليب وكيفية تكونها.

فالبعض كثير التسامح في مقام اعتباره الحديث كما ينسب الى الأخباريين[٣٨]، والبعض الآخر كثير التشدد كما نلاحظه في العصور الأخيرة[٣٩]، وقد اغفل التأمل في أساليب الاعتبار هذه، فهل الوثوق وحده بصدور الحديث طريق الوصول الى

الواقع؟ وإلى أيّ حدٍّ تقربنا وثاقة الرواة من الحقيقة؟ وإلى أيّ مدىً يصحّ نقد مضمون الروايات؟ وهل يمكن تقنين ذلك؟

إضافة الى ذلك فإن من الضروري دراسة ما يعرف اليوم في الغرب بـــ"طريقة التحقيق في الوثائق التاريخية"، فينبغي أن تبحث جميع هذه المطالب في (فلسفة الفقه) تحت عنوان "طريقة التحقيق في الوثائق [الروايات]"[40]، ومن الواضح أنّ هذه البحوث ممهّدة لطريق علم الرجال، أي ان علم الرجال يقوم ـــ من خلال هذه الموضوعات ـــ بتبيين آليّة استخدامها، لأنّه بذاته لا يستطيع الإجابة عن الاسئلة المطروحة كما هو شأن علم الأُصول بالنسبة لبحوث تفسير النصوص الدينية.

٧- مناهج تفسير النصوص

الآراء في تفسير النصوص المقدّسة والدينية متعارضة جدّاً، فالبعض يرى ضرورة الجمود على [ظواهر] الألفاظ، بحيث يقصر روايات نزح ماء البئر على الرجال لورود كلمة (قوم) فيها[41]، ويرى البعض الآخر أنّ ذكر الشطرنج في الروايات له حكم المثال، فما لم يُعد آلةً للقمار في عرف المجتمع فلا حرمة في اللعب به[42].

ويدّعي البعض من ناحية اُخرى أنّ الألفاظ وضِعت لروح المعاني، فإذا تحقّقت الغاية المرجوّة صدق اللفظ ولو حدثت تحولات في المسمى[43].

وهذا النـــزاع لم يقتصر على الاخباريين والاصوليين، بل إنّ الاصوليين أنفسهم لديهم جمود [على ظاهر اللفظ] أكثر من الاخباريين في بعض الأحيان، ولذا فإن المشهور لدى الفقهاء في إجراء القصاص هو جوازه بالسيف فقط[44].

ويجب أن يضاف الى كل هذا ما يطرح اليوم في الغرب في تفسير النصوص المقدّسة، وما مطروح ـــ ايضاً ـــ تحت عنوان تفسير النصوص الدينية[45].

فإنّ الأخذ بكل واحد من هذه المسالك يشكّل الفقه بشكل خاصّ. فيجب في (فلسفة الفقه) نقد النـــزاعات الداخلية المطروحة في باب تفسير النصوص لدى الاخباريين والاصوليين والعرفاء والظاهرية.

ويجب ـــ كذلك ـــ ملاحظة الآراء الجديدة في مجال تفسير النصوص وانتقاء الاسلوب المتقن لكي تبحث آليته في علم الاصول، ومن ثم يستفاد منها الفقه. وفي ضوء حل هذه النـــزاعات سوف تحسم الكثير من الامور، من قبيل: أنّ موارد الزكاة والاحتكار هل هي منحصرة بالمنصوص عليها في الروايات أو يمكن تعميمها؟ وهل يجب الاقتصار على استعمال السيف في القصاص؟ وهل آلات القمار هي ما وردت في النصوص الدينية وان حرمتها أبدية؟ وهل يصح الذبح بالحديد فقط؟

إنّ دراسة أساليب العلماء المسلمين في تفسير النصوص سواء العرفاء أو الفلاسفة أو الاخباريين أو الاصوليين، ونقدها، ودراسة النظريات الجديدة لعلماء الغرب في هذا المجال وانتقاء المسلك المناسب... من البحوث الأساسية التي ينبغي أن تحظى باهتمام (فلسفة الفقه).

وبعد تحقّق هذه البحوث يقوم علم الاصول بتبيين آلية استخدامها في علم الفقه.

٨- منهج البحث الفقهي

بما أن علم الفقه يستعين بعلوم مختلفة، لذا لم يحكمه منهج واحد، فهو يرتبط من ناحية بالآيات والروايات فكان من اللازم استخدام منهج العلوم النقلية فيه، وهو التحقيق في الروايات. وبما أنه تفسير واستنباط من النصوص فوجب الاهتمام بالبحوث اللغوية، ثم إنّ ارتباط الكثير من البحوث الفقهية بالقواعد العرفية والاجتماعية يتطلّب الخبرة بها وبكيفية استخدامها، وكون العقل مصدراً من

مصادر التشريع يتطلب ــ أيضاً ــ منهجاً عقلياً، وعلى هذا لا يمكن اتخاذ منهج واحدٍ في مجال الفقه.

إن الخلط بين هذه المناهج في الدوائر الفقهية المختلفة يؤدّي الى أخطاءٍ كبيرة، فمثلاً الفقهاء الذين يعملون المنهج العقلي في بحوث المعاملات يختلفون كثيراً عن العلماء الذين اعتمدوا المنهج العرفي الصحيح في تلك البحوث. ومقارنة بعض الشروح على كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري كشرح المحقّق الأصفهاني[٤٦] مع شرح السيد كاظم اليزدي[٤٧] (رحمهما الله) يظهر هذا التفاوت بجلاء، كما يمكن بيان نفس هذا التضارب في المناهج في بحوث العبادات أيضاً.

وخلاصة القول: إنّ للفقه مناهج مختلفة بسبب تعدد الميادين التي يخوض فيها، وان استخراج ودراسة هذه المناهج وتحديد مكانة كل منها أمر في غاية الأهمية، و لم يحظ باهتمام الفقهاء الاصوليين بعد، وهذه مهمة يجب أن تنجز في (فلسفة الفقه).

نعم، وردت في هذا المجال بعض الاشارات في أقوال بعض الاصوليين. فمثلاً يقسم الشهيد الصدر في كتاب "المعالم الجديدة" الدليل في المسائل الفقهية الى ثلاثة أقسام: لفظي، وبرهاني، واستقرائي. ثم يقول: "ولكل من هذه الأدلّة الثلاثة نظامه الخاص ومنهجه المتميز وعناصره المشتركة"[٤٨].

وعلى هذا الأساس فقد قسم رضوان الله عليه مباحث علم الاصول الى ثلاثة أقسام. وإذا تجاوزنا هذه الاشارات لا نجد جهداً حقيقياً مبذولاً في هذا المضمار.

٩- مصادر الفقه

قد يتصوّر أنّ جزءاً كبيراً من علم الاصول مخصّص لدراسة وتحقيق مصادر الفقه، بل اعتبر بعض الاصوليين موضوع علم الاصول هي "الأدلّة الأربعة" أو "الأدلّة بما هي هي"[٤٩].

وعلى هذا فان التحقيق في مصادر الفقه ليس له مكان في فلسفة الفقه. ولكن إذا تأملنا قليلاً فسنرى أنّ علم الاصول بقبوله للاصول الموضوعة يقوم بالبحث عن المصادر، وفي تلك الاصول يوجد متسع للكلام، ولاختلاف الآراء هناك تأثير كبير في كيفية الاستنباط، فمثلاً في مجال القرآن تُطرح هذه الموضوعات: هل القرآن كتاب تشريع؟ وهل يمكن استخراج القوانين منه أم أنّه يحتوي على إرشادات للهداية فقط؟ ولو كان كتاب تشريع[٥٠] فمن أية طائفة من الآيات تُستخرج الأحكام؟ هل يمكن استخراج الحكم من قصص القرآن؟ هل إطلاق وعموم القرآن حجة؟[٥١]، ....

وبالنسبة الى السنّة هناك بحوث أساسية يمكن دراستها. فمثلاً: ما هو معنى عصمة الأئمة وما هي حدودها؟ هل كان للأئمة خصال فردية؟ أيّ من أفعال الأئمة مصدر للاستنباط؟[٥٢] و....

وهناك تساؤلات ايضاً بالنسبة الى العقل الذي يعتبر أحد الأدلّة تجب الإجابة عنها من قبيل: ما هي حدود تدخل العقل في الشريعة؟ ما هي نتائج تدخل العقل في الشريعة؟ بمعنى: أنّ ما يدركه العقل هل هو من الشرع أو هو حكم عقلي تقرّه الشريعة؟ و....

وخلاصة القول: إنّ ما يسمى (بالمباني الكلامية للفقه) يبحث في (فلسفة الفقه) تحت عنوان (مصادر الفقه) ومثل هذه المسائل خارجة عن دائرة علم الاصول. كما نلاحظ أنّ أيّاً من كتب الاصول لم تتعرض لهذه الموضوعات بصفتها موضوعات أصولية.

١٠- الاجتهاد

الاجتهاد حركة فكرية تبدأ من نقطة وتنتهي الى نتائج، وهذه الحركة الفكرية لها مجالات ومقارنات ونتائج. والنظر الى الاجتهاد بهذه النظرة الواسعة وتقويمه على هذا الأساس هو معرفة الاجتهاد.

والفقهاء والاصوليون في بحوثهم يتعرضون الى بعض أجزاء تلك الحركة ولا يبحثون الاجتهاد بصفته حركة فكرية في حياة الإنسان وفي نطاق المجتمع الإنساني بجميع مستلزماتها ومقارناتها.

هذه الرؤية الخارجية تظهر مسيرة الاجتهاد وتساعد على تقنينه، ويمكن أن يكون لها دور في التقليل من الأخطاء والخسائر.

أمّا الموضوعات التي يمكن أن تبحث في هذا المجال فيمكن ذكرها بالصورة التالية:

١- تأثير النظرة الكونية للفقيه على الاستنباط.

٢- تأثير العرف الديني للفقهاء على الاستنباطات الشخصية للفقيه.

٣- تأثير الأعراف والعادات الاجتماعية على الاستنباط.

٤- تأثير علوم المجتهد غير الفقهية على الاستنباط.

٥- تأثير الخصال الفردية للمجتهد، كالاجتماعية، والثورية على الاستنباط.

٦- ما هي علل اختلاف الفقهاء؟ وهل هذه النتائج المختلفة تكشف عن نقصٍ في منهج الاستنباط؟ و....

لماذا كانت البحوث الاجتماعية في الإسلام، كصلاة الجمعة، والخراج وولاية الفقيه تثير اهتمام الفقهاء في العهد الصفوي؟[٥٣]

هل تَعرض العلامة الحلي لمسألة اعتصام ماء البئر ـــ رغم ان رواية هذه المسألة رواها الشيخ الطوسي ـــ كان مصادفةً علمية؟ أو كان للظروف الاجتماعية لذاك العصر دور في ذلك؟

البعض يرى أن سبب ظهور المذهب الأخباري في القرن الثالث عشر هو تشتت القوى الاجتماعية وعدم استقرار سلطة الحكومة. كما يرى أنّ الاستقرار التدريجي والنسبي في الاوضاع الاجتماعية سبب لتبلور الفكر الاصولي[٥٤]، ويرى البعض الآخر أنّ ظهور المذهب الأخباري لم يكن بمعزل عن ظاهرة المذهب الحسي في الغرب[٥٥]، كل هذه المسائل وغيرها يجب أن تنضوي في دائرة (فلسفة الفقه)، وللاسف لم تنجز دراسة في هذه المجالات.

نعم، قد بذل علماء السنة جهوداً مناسبة في مسألة اختلاف الفقهاء[٥٦].

الهوامش

[1]- قرآن شناخت، بهاء الدين خرمشاهي نشر طرح نو١٣٧٥، ص٦٧- ٧٠.

[2]- مجله، آينه پژوهش (بالفارسية) السنة السادسة العدد ٣٣، طرح پژوهش علم حديث، ص ٧٩.

[3]- المعالم الجديدة، محمد باقر الصدر، مكتبة النجاح، طهران، ص ٤٦- ٤٧.

[4]- تأسيس الشيعة، السيد حسن الصدر، ص ٣١٠.

[5]- كشف الظنون، حاجي خليفة، ج١، ص ١١١.

[6]- نهاية الأُصول، حسين علي منتظري، ص ٢- ٣. القواعد الفقهية، ناصر مكارم الشيرازي، ج١، ص٨. الرسائل، الإمام الخميني، ج٢، ص ٩٧- ٩٨.

[7]- الفكر السامي في تأريخ الفقه الاسلامي، محمد بن الحسن الحجري الثعالبي الفاسي.

[8]- مجلة، نقد ونظر (بالفارسية) العدد الاول شتاء عام ١٣٧٣ش، ص ١٩.

[9]- المصدر السابق، ص ٤٣.

[10]- مجله، نقد ونظر (بالفارسية) العدد الخامس، شتاء عام ١٣٧٤ش، ص ١٠٠، صادق لاريجاني.

[11]- مجله الاجتهاد، السنة الثالثة، العدد ٩، ص ١٩٨، صلاح الدين الجرشي.

[12]- إن مصطلح "الرؤوس الثمانية" بين العلماء المسلمين كان يشير الى نوع من فلسفة العلم. وكانوا يعتقدون ان على أي مؤلف أن يتعرض في بداية كتابه الى تلك المباحث الثمانية، وهي: الغرض، المنفعة، مكانة العلم، العلاقة مع سائر العلوم، الاسلوب و... (كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص ١٠- ١١) وهذا العمل يؤدّي الدور الكبير الذي تقوم به فلسفة الفقه في الوقت الحاضر.

وبالتدريج حل في الغرب مكان ذلك مصطلح معرفة المنهج وفلسفة العلم.

إن (فلسفة العلم) من العلوم المستقرة اليوم، والتي أثبتت فائدتها في شرح ونقد العلوم وتقدمها. "فلسفة العلم" بصورة عامّة علم يتعرض لمكانة العلوم التجريبية. وقد ذكروا له معاني مختلفة، "در آمدى تاريخي به فلسفه علم. (بالفارسية)، ص ١- ٤. فلسفه علم (بالفارسية)

مهدي دهباشي، ص ٢٧- ٣٠. فلسفه علم (بالفارسية) محمد تقي الجعفري، ص ١٤١". والى جانب ذلك ازدهرت الفلسفات المضافة كفلسفة الفيزياء، فلسفة الرياضيات، فلسفة الحقوق، فلسفة علم التاريخ، فلسفة الكلام، فلسفة العلوم الاجتماعية و... والقاء نظرة على الكتب التي اُلفت تحت هذه العناوين يؤيّد هذه الحقيقة.

وممّا يؤسف له أن "فلسفة العلوم الإسلامية" بشكل عام والفلسفات المضافة كفلسفة الفقه، وفلسفة الأُصول و... مازالت مفقودة ويجب على المفكرين الإسلامين أن يهتموا بهذا الأمر ويملؤوا هذا الفراغ.

[١٣]- الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، دار قتيبة، ص ١٣٤- ١٣٨.

[١٤]- يمكن الرجوع في ذلك الى:

ـــ اُصول الفقه، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي، ص ٣٤١- ٣٤٦- ٣٤٨.

ـــ علم اُصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ص ١٩٨.

ـــ نظرية الضرورة الشرعية، وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة، ص ٥٢.

ـــ الميسر في اصول الفقه الإسلامي، ابراهيم محمد السلقيني، دار الفكر المعاصر ـــ دار الفكر، بيروت دمشق، ص ٤١٢.

ـــ الموافقات في اصول الشريعة، ج٢، ص ٨.

ـــ الجريمة، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي، ص ٣٢- ٣٧.

[١٥]- مثل:

- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (١٨٧٩- ١٩٧٣م) تونس ١٣٦٦هـ.

ـــ مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

ـــ مقاصد الشريعة، محمد انيس عبادة، دار الطباعة المحمدية، ١٣٨٧هـ.

ـــ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، دار الحديث، الدار السودانية، القاهرة الخرطوم.

ـــ اهداف التشريع الإسلامي، محمد حسن ابو يحيى، دار الفرقان، عمان.

ـــ الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، دار قتيبة.

[16]- التنقيح الرائع، الفاضل المقداد، ج١، ص ١٤- ١٥.

[17]- احصاء العلوم، ابو نصر الفارابي، ص ٤١ و٤٣ و١٠٦.

[18]- احياء علوم الدين، ج١، كتاب العلم، الباب الثاني، ص ٢٧- ٢٨.

[19]- المصدر السابق، ج٤، ص ٤٠١.

[20]- المحجة البيضاء، ج١، ص ٥٩- ٦٠.

[21]- مجلة نور العلم (بالفارسية)، العدد ٥٠- ٥١، ص ١٤٥.

[22]- المصدر السابق، ص ١٤٦- ١٤٧.

[23]- تذكرة الفقهاء، ج١، ص ٣، آل البيت (عليهم السلام).

[24]- مدارك الأحكام، ج١، ص ٣، آل البيت (عليهم السلام).

[25]- التنقيح الرائع، فاضل المقداد، ج١، ص٣.

[26]- قصه ارباب معرفت (بالفارسية)، ص ٤٩- ٥٨.

[27]- شرح اصول الكافي، ملا صدرا، مكتبة المحمودي، شرح حديث رقم ٣٩ و٥٣، ص ١٢٤ و١٣٣.

[28]- ذكرى الشيعة، ص ٣.

[29]- ذكرى الشيعة، ص ٣.

[30]- شرح اللمعة، الشهيد الثاني، ج١، ص ٢٢٧.

[31]- الرسائل، الإمام الخميني، ج١، ص ٩٦- ٩٩.

[32]- ما وراء الفقه، السيد محمد الصدر، دار الأضواء، ج١، ص ٨- ١٠.

[33]- راجع: نقش علوم تجربي در اجتهاد (بالفارسية) محسن غرويان، المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، ومجله فقه (بالفارسية) الكتاب الاول، ص ٢٢- ٢٤.

[34]- مثل: مجلة الأحكام العدلية، مرشد الحيران لمعرفة أحوال الإنسان، والتشريع الجنائي الإسلامي و....

[35]- كموسوعة جمال عبد الناصر، والموسوعة الفقهية الكويتية، والموسوعة الفقهية الميسرة و....

[36]- مؤتمر مكّة، ومجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، والمؤتمرات الفقهية الكويتية، و....

[37]- إنّ موضوعات هذه الفقرة تناولناها بصورة أوسع في فصل (الفقه والزمان).

[38]- معجم رجال الحديث، آية الله الخوئي، ج١، ص ٢٢ و٨٧.

[39]- المصدر السابق، ص ٩٧.

[40]- راجع فصل : (نظرة الى طرق توثيق النصوص) في هذا الكتاب.

[41]- مدارك الأحكام، العاملي، ج١، ص ٦٨، آل البيت (عليهم السلام).

[42]- صحيفة النور، الإمام الخميني، ج٢١، ٣٤- ٣٥.

[43]- الميزان، ج١، ص ١٠ وج١٤، ص ١٢١- ١٣٠. مصباح الهداية، ص ٧٩. بحار الانوار، ج٧، ص٢٤٢ (الحاشية).

[44]- راجع: مقالة (گسترش در متعلقات احكام ـــ ابزار قصاص) [التوسع في متعلقات الأحكام ـــ آلات القصاص] مجله فقه (بالفارسية) العدد السادس، ص ٨٩.

[45]- راجع مجله نقد ونظر (بالفارسية)، العدد الثاني ص ١٢٩- ١٣٧.

[46]- للمحقّق الأصفهاني حاشية على كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري في مجلدين.

[47]- هذه الحاشية في مجلد واحد من الحجم الكبير.

[48]- المعالم الجديدة، محمد باقر الصدر، ص ١١١.

[49] - كفاية الاصول، المحقّق الخراساني، ص ٨.

[50] - مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة، محمد مهدي شمس الدين، مؤسسة المنار، ج١، ص ٣٩- ٤٠.

[51] - فرائد الاصول، ج٢، ص ٤٧٥.

[52] - راجع في ذلك، سيرى در فوائد الاصول [في رحاب فوائد الاصول] مجله آينه پژوهش (بالفارسية) العدد ٢٧، ص ٢٣- ٢٤.

[53] - دين وسياست در دوره صفوي (بالفارسية) [الدين والسياسة في العهد الصفوي] رسول جعفريان، ص ١٢١- ١٧٩ و١٨٣ و٢١٧.

[54] - مجموعه آثار كنگره بررسي مباني فقهي حضرت امام خميني (رحمه الله)، ج٢، ص ١٤٣ (بالفارسية).

[55] - تعليم وتربيت (بالفارسية) [التعليم والتربية] الشهيد مرتضى المطهري، ص ٣١٠-٣١١.

[56]- مثل: أثر الاختلاف في القواعد الاصولية في اختلاف الفقهاء. مصطفى سعيد الخنّ، مؤسسة الرسالة،ج٢. أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، مصطفى ابراهيم الزلمي، الدار العربية للطباعة. الانصاف في التنبيه على الأسباب التي اوجبت الاختلاف، ابو محمد عبد الله بن محمد (٤٤٣- ٥٢١هـ).

الفصل الخامس

الفقه والزمان
رؤية تحليلية في المسار التاريخي

ترجمة: خالد توفيق

يتحوّل الاصطدام بالمشكلة ومواجهتها الى ارضية لانبثاق النظرية؛ ودراسة النظرية والتأمل بها يصير سبباً لتبلور نظرية من النظريات العلمية؛ وبدورها تتحوّل النظرية في خط سيرها التكاملي الى نظامٍ فكري وعلمي.

هذه القاعدة تطّرد في العلوم جميعاً ويمكن تلمسها في المعارف كافة. ففي العلوم الاسلامية يعتبر الفقه مثالاً واضحاً ونموذجاً ناطقاً لهذه القاعدة؛ فالآيات القرآنية والاحاديث صارت بحكم تنوّعها وتناثرها باعثاً لظهور الفقه، وعن الفقه تمخض علم الاصول.

لقد شهد الفقه الاسلامي تحوّلات على مرّ الزمان نشأت من توسّع دائرة العلاقات الانسانية؛ وهذه التحولات خلّفت بصماتها العميقة على منطق الفقه؛ أي على علم الاصول.

وعلى المنوال ذاته تكوّن علم الاصول في اطار هذه المشكلات ثم قطع مساره في النموّ والاتساع واكتسب صيغته كنظام وقواعد ــ اصولية ــ منظمة، وفق الاسباب ذاتها.

انّ اتجاه اهل السنة صوب القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة والاجماع كان هو الآخر نتيجة الاصطدام بالمشكلة ذاتها. وبالبواعث نفسها توجه الشيعة نحو الاصول العملية التي تضخمت بمرور الزمان. المراد من هذا الكلام، ان فقدان النصوص الدينية متمثلة بالكتاب والسنّة، وعدم وجود الاطلاق والعموم، اضحى سبباً للتوجه صوب مصادر اخرى، سواء اعتبرنا هذه المصادر الثانوية كاشفة عن المصادر الاولية، أو نظرنا اليها كمصادر مستقلة في طول المصادر الاولى. هذه

الحقيقة تأتي من خلال نظرة من الخارج لمسار امتداد الفقه والاصول، ولمفهوم هذه التحولات.

لقد ازدادت هذه المشكلات في القرون الاخيرة، واخذت تكتسب صيغة القفزات، ولاسيما في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، عندما واجه المسلمون الحضارة الغربية الجديدة، وظهرت ميول بينهم لاحتذاء النموذج ــ الحضاري ــ لتلك البلدان.

يصف رونيه دافيد هذا المآل بقوله: "من جهة اخرى، يمكن ان تكون الكثير من الاحكام الفقهية كافية لزماها ومتسقة مع عصرها، أما اليوم فتبدو الها مهملة بل ربما بدت مشينة ومقرفة. فمنذ ذلك العهد الذي تحرَّرت فيه البلدان التي تنطوي على اكثرية مسلمة، من ركودها، وراحت تسعى في القرنين التاسع عشر والعشرين الى احتذاء البلدان الغربية وتصييرها نموذجاً ــ لان نظرة الاعجاب التي جذبت اليها هذه البلدان لم تقتصر على ما احرزته البلدان الغربية من تقدم على خط الرفاه المادي، بل امتدت لتشمل الافكار السياسية ونمط التفكير الاخلاقي والمعنوي أيضاً ــ برزت مشكلة عدم تطابق الفقه مع الاوضاع والافكار الجديدة"[1].

ومن ايران كتب بعضهم اثناء الحركة الدستورية (ثورة المشروطة) ما نصّه: "انَّ القوانين التي شرّعت قبل الف وثلاثمائة سنة، وضعت لعرب الجزيرة، وليس للايرانيين ولهذا الزمان"[2].

والمشكلات التي ظهرت في هذا العصر مختلفة، يرجع بعضها الى الماضي واسلوب فهم الدين، ومنهج الاجتهاد الفقهي، في حين يعود بعضها الآخر الى الاسئلة والاستفهامات التي اثارها الحضارة الجديدة، وبعضها الثالث يعود الى النمو والاتساع المفاجئ الذي حلَّ في دائرة حياة البشر.

لقد صارت مواجهة التحولات التي شهدها الغرب سبباً لكي تبرز جميع هذه المشكلات مرّة واحدة.

ومن الوجهة المنهجية، يمكن تقسيم المشكلات هذه الى مجموعتين، سنمرّ عليها اختصاراً.

أ: المشكلات الداخلية

وهذه المشكلات نشأت عن اتجاه معين في الشريعة الاسلامية، وتحكي في الآن ذاته عن ضربٍ خاصٍ من الاستنباط. قبل اربعين سنة من الآن اعاد د. صبحي محمصاني اسباب الجمود والتأخر وسط اهل السنّة، الى العوامل التالية:

١- **سدّ باب الاجتهاد:** فبعد سقوط بغداد اواسط القرن الهجري السابع توقف النمو العلمي وبدأ الانحطاط.

٢- ***التمسك بالنصوص:*** فالسنة هي المصدر الثاني للتشريع لم تبق بمنأى عن الوضع والتصرّف، وبرغم ما قام به علماء الدين من تمحيص للاحاديث وتدقيق فيها، إلاّ انّ عامة المسلمين وبعض الفقهاء ظلّ متمسكاً بتلك الاحاديث (الموضوعة) مما كان باعثاً لجمودهم وانحطاطهم.

٣- **التمسك بالشكل والقالب والفروع:** جاءت النصوص الشرعية تبيّن المبادئ العامة والقواعد الكلية، اما الفروع والجزئيات فهي ثمرة لاجتهاد المجتهدين، وهذه هي الفروع التي ملأت كتب الفقه. ولكن هذه الفروع طغت احياناً على المبادئ العامة، وصارت سبباً لاهمال الاصول وانزوائها جانباً؛ فالاصل في العقود مثلاً هو القصد والنية، اما الالفاظ فلها دور الشكل والقالب، بيد انّ الفقهاء بحثوا في الفاظ المعاملات بطريقة بحيث ضاع المبدأ الاصلي المتمثل بالقصد.

٤- ***الفرقة المذهبية:*** وقد بدأت الفرقة بعد النبيّ فانقسم المسلمون الى شيعة وسنّة، ثم انشطر كل قسم الى فرق اخرى. وهذا التحزّب، وان انبثق من انسانية الشريعة الاسلامية وسماحتها واقترن بايجابيات، إلاّ انه ترافق مع اضرار وكانت له تبعات، من قبيل العداوة والبغضاء، والتعصب المذهبي وغيرها.

٥- ***الجهل بفلسفة التشريع:*** اتفق علماء الاصول على انّ الاحكام قائمة على علل ومقاصد، تتبدّل بتغيرها. وهذه العلل والمقاصد ما هي سوى روح الشريعة نفسها التي لا تتسق مع الجمود، ولكن المسلمين نسوا ذلك وجمدوا على الاحكام.

٦- ***الخلط بين الدين والمعيشة الدنيوية:*** تعود بعض تعاليم النبي الى دائرة الحياة الدنيوية والشؤون المعاشية الفرعية، وقد تصور ـــ البعض ـــ انها امور دينية وخالدة.

كتب محمصاني بعد ذلك: "فاذن لا علاقة للاسلام بمعايش الدنيا الفرعية الاّ اذا كانت مرتبطة بمبدإ من مبادئ الدين الاسلامي. واقصد بالدين احكام العقيدة والتوحيد والعبادات، واحكام الاخلاق واحكام المعاملات الاساسية جميعاً"[٣].

الشهيد السيد محمد باقر الصدر، وهو من فقهاء الشيعة وعلمائهم المتنورين طرح في هذا المضمار مشكلة اخرى، ملخصها: اثر العزل السياسي عن المجالات الاجتماعية للفقه الاسلامي تولدت بين الشيعة ذهنية تنظر الى انّ الاجتهاد يتوخى تطبيق الشريعة في المجال الفردي وبالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد وتصرفاته. وقد استتبع هذا التصور اضراراً، وهي:

١- راح الفقه يؤكد على الموضوعات الفردية اكثر من تأكيده على الموضوعات الاجتماعية.

٢- اخذ الفقيه ينظر الى الشريعة نظرة فردية، وكان هذا اللون من التلقي سبباً لما قيل عن تعارض احكام الدية والقصاص مع قاعدة لا ضرر.

٣- أمسى الفقيه يحاول دائماً حل مشكلة الفرد المسلم، فالربا في اطار هذه الذهنية ينظر اليه كمشكلة للفرد المسلم، وليس جزءاً من مشكلة الواقع الاجتماعي المعاش، وقد كانت الحلول تنطلق من زاوية النظر هذه.

٤- امتدت آثار النظرة الفردية للشريعة الى طريقة فهم النص الشرعي ايضاً، فاهمل الفقيه في فهم النصوص شخصية النبيّ والامام كحاكمٍ ورئيس دولة، وحملت النصوص وما يصدر عنهما من سلوك، على انهما مبينان للشريعة دائماً.

٥- لم تعالج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتخاذ قاعدة منه، ولهذا سوّغ الكثير لانفسهم أن يجزّئوا الموضوع الواحد ويلتزموا باحكام مختلفة له[٤]. وقد أورد الشهيد الصدر مثالاً من الفقه لكل حالة من هذه الحالات.

هذه كانت مشكلات القسم الاول في المسار الفقهي.

ب: الشبهات والاثارات من الخارج

كثيرة هي الشبهات التي واجهت الفقه من الخارج، ولكن يمكن أن نطل عليها من ثلاث دوائر عامة، هي: دائرة العقوبات الشرعية؛ أي ما يقال عن عدم اتساق الحدود والتعزيرات مع الحضارة الجديدة؛ والثانية ترتبط بالنظام الاقتصادي في العالم المعاصر الذي يترافق من جهة بالمنفعة والربح، وهذه محرمة في الشريعة الاسلامية، ويتجسّد من جهة ثانية بلون من المعاملات الجديدة التي ظهرت في الواقع مما لم يكن في الماضي، وليس له حكم فقهي.

طبيعي هناك شبهات اخرى طالت دائرة الاحوال الشخصية، ولاسيما ما يتصل بحقوق المرأة والطفل، من قبيل مسائل ارث المرأة، الطلاق، تعدّد الزوجات وغيرها[٥].

لقد عبّر بعضهم عن هذه المشكلات بصيغة اخرى، يمكن اجمالها بالنقاط التالية:

١- مشكلة الفراغ القانوني.

٢- بروز العقبات التنفيذية في الطريق لتطبيق بعض الاحكام والقوانين المنصوصة أو التي اخذت بنظر الاعتبار.

٣- تبدّل الموضوعات والمفاهيم العرفية[٦].

لقد استنتج بعضهم من خلال هذه المشكلات، انّ الفقه الاسلامي غير قابل للتطبيق اليوم.

لقد صارت هذه المشكلات سبباً في ان تتجه البلدان الاسلامية صوب القوانين الوضعية. ففي السلطنة العثمانية ترجم في عام ١٨٤٠م القانون الجزائي الفرنسي واتخذ بديلاً عن قانون العقوبات الاسلامية. وفي مصر عمل اسماعيل باشا بالقانون المدني الفرنسي[٧].

والذي تبقّى من حصة الفقه الاسلامي في البلدان الاسلامية هي الاحوال الشخصية فقط، التي كانت وما تزال تقوم على اساس الفقه الاسلامي، وطبيعي انّ هذا البعد واجه هو الآخر اسئلة جادّة حيال بعض الاحكام.

برزت لمعالجة المشكلات اتجاهات اصلاحية فردية وجماعية، عملت من خلال الاطار الحكومي الرسمي، وبصيغة الجهود الحرّة المستقلة ايضاً. وبهذا الشأن يحسن ان نشير الى هذه المحاولات، من خلال ما يلي:

الف: تدوين المتون القانونية على اساس الفقه الاسلامي

لقد تمثّلت واحدة من تلك الاتجاهات الاصلاحية والبنّاءة بالمسعى الذي ظهر لتدوين مجاميع ونظم مستقاة من المصادر الدينية، كيما تكون برامج لعمل الدول والحكومات. ومن المجاميع التي يمكن ذكرها في هذا المجال:

١- مجلة الاحكام العدلية: لقد وجهت السلطنة العثمانية امراً لمجموعة من الفقهاء أن ينظموا العلاقات المدنية في الفقه الاسلامي، على اساس الفقه الحنفي. ولما كانت هذه المجموعة قد صدرت بصيغة ابواب مُتتابعة، فقد اكتسبت اسم "المجلة" تتألف المجموعة من (١٦) كتاباً تنتظمها (١٨٥١) مادة، اعتمدت للتنفيذ سنة ١٢٩٣هـ. وقد كانت هذه المحاولة هي اول تنظيم قانوني يوضع على اساس الفقه الاسلامي[٨].

٢- مرشد الحيران لمعرفة احوال الانسان: وهي محاولة وضعها محمد قدري باشا في الاحوال الشخصية على غرار "المجلة"، وقد نظم فيه احكام الوقف والمعاملات في مجموعة من (١٠٤٥) مادة.

٣- التشريع الجنائي الاسلامي[٩]: وهي محاولة نهض بها عبد القادر عودة على غرار المحاولات السابقة. وقد عُنيت باحكام الجنايات والحدود والتعزيرات، ورتبت في مجلدين. لقد تضمنت هذه المجموعة التي تضم (٦٨٩) مادة، مقارنة بين المذاهب الفقهية والقوانين الوضعية ايضاً[١٠].

كما يحسن بنا ان نشير في سياق هذه المحاولات، الى دستور جمهورية ايران الاسلامية والقوانين التي امضاها مجلس الشورى الاسلامي، باعتبارها مدوّنة قامت على اساس الفقه الشيعي والشريعة الاسلامية، وقد كان منبثقها رهيناً بالحركة العظيمة للامام الخميني (رحمه الله) ولشعب ايران المسلم، وعلماء الشيعة وفقهائهم.

ب: تدوين الموسوعات الفقهية:

يمكن ان يشار الى الموسوعات الفقهية على انها تمثل الحركة الاصلاحية الثانية التي نهضت بباعث عرض الفقه الاسلامي الغني باسلوب سهل ميسور وبمناهج عصرية جديدة. اخذت كلية الشريعة بدمشق عام ١٩٥٦ على عاتقها الانطلاق

بهذه الحركة للمرة الاولى، بيدَ انها لم تنهِ المرحلة الاولى من المشروع المتمثلة بجميع المصطلحات الفقهية، بعد أن كانت عهدت ذلك الى الدكتور محمد زكي عبد البر.

ومع اتحاد مصر وسوريا عام ١٩٥٨م، شكّلت لجنة مشتركة من علماء سوريا ومصر باشراف وزير الاوقاف المصري لادامة المشروع، تمخضت عنها "موسوعة جمال عبد الناصر" التي اصدرت حتى الآن (٢٤) جزءاً وما تزال لم تنته بعد من حرف الالف.

توقف العمل في ذلك المشروع اثر تلبد سماء العلاقات بين مصر وسوريا، وانهيار اللجنة، ولم يكتمل.

وللمرة الثانية بادرت جمعية الدراسات الاسلامية في مصر برئاسة الشيخ محمد ابو زهرة لتأليف موسوعة اخرى، الاّ ان العمل بها توقف ولم تتم كسابقتها.

انطلق المشروع الموسوعي الرابع من قبل وزارة الاوقاف الكويتية، التي اصدرت حتى الآن اكثر من عشرة اجزاء من موسوعتها[١١].

كما يحسن بنا أن نشيد بمشروع آية الله السيد علي الخامنئي لتدوين دائرة معارف لفقه اهل البيت عليهم السلام ونحمد له هذه المبادرة التي تنُم عن فكرٍ عميق، متمنين التوفيق للقائمين عليها.

وقد صدر للتو المجلد الاول من "الموسوعة الفقهية الميسرة" التي شقت طريقها الى الوسط العلمي، واثلجت صدور العلماء١٢.

ج: المؤتمرات الفقهية

في اتجاه الحركة الاصلاحية ينبغي أن تُذكر الندوات الفقهية، التي يمكن الاشارة اليها كما يلي:

١- مؤتمر مكة: لقد نضجت فكرة هذا المؤتمر في ضوء اقتراح قدمه مصطفى الزرقاء سنة ١٣٨٤هـ، وقد عقد المؤتمر حتى الآن تسع دورات رسمية وسنوية،

كان من اهدافها طرح الموضوعات الفقهية الجديدة وتناولها بالنقد والتحليل، بعد أن تخضع لبحوث تحليلية من قبل المتخصصين١٣.

٢- **مجمع البحوث الاسلامية:** اسس هذا المجمع سنة ١٩٦١م بمبادرة من الازهر. وللمجمع اربع لجان، هي: القرآن والسنّة، البحوث الفقهية، احياء التراث والدراسات الاجتماعية.

يعقد المجمع ندوات سنوية يتناول فيها المسائل التي يُبتلى بها المسلمون، وقد عقد اولى جلساته في عام ١٩٦٤م١٤.

٣- **المؤتمرات الفقهية في الكويت**: منها مؤتمرات حول النظام المالي في الاسلام عقدتا في عام ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

كما عقد مؤتمر آخر حول الزكاة سنة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م. وبدورها شهدت جمهورية ايران الاسلامية منذ انتصار الثورة١٥ عدداً من المؤتمرات والندوات، يمكن الاشارة من بينها الى:

١- **مؤتمر بحوث الاقتصاد الاسلامي في مدينة مشهد المقدسة**: وقد التأمت الدورة الاولى لهذه الندوة سنة ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، والثانية سنة ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م١٦.

٢- ندوة حول الرؤى والنظرات الطبية في الاسلام: وقد عقدت في مدينة مشهد سنة ١٤١٠هـ١٧.

٣- ندوة حول قضايا وسُبل تطابق الامور الطبية مع الموازين الشرعية: عقدت بطهران ١٩٩٦م١٨.

د: مضمار الفقه المقارن

للفقه التطبيقي بين المذاهب الاسلامية خلفية عريقة، ولكن المقارنة والدراسات التطبيقية بين الفقه الاسلامي والقوانين الوضعية تعدّ ممارسة مستحدثة، وهي واحدة من ضروب الحركة الاصلاحية في الفقه الاسلامي.

انّ هذا اللون من الممارسة له اهمية فائقة في مضمار عرض الفقه الاسلامي والتعريف به امام المجامع القانونية في العالم، لما يفضي اليه من بيان نقاط قوة هذا الفقه.

ويمكن ان نشير بهذا الشأن الى كتابات عبد الرزاق السنهوري مثل "مصادر الحق" في ستة اجزاء و"الوسيط" في خمسة عشر جزءاً و"آثار الحرب في الفقه الاسلامي" بجزأين لوهبة الزحيلي و"حقوق الانسان" في اربعة اجزاء لمحمد سعيد الدقاق وعبد العظيم الوزير و"احكام السجون بين الشريعة والقانون" لاحمد الوائلي و"الدفاع الشرعي في الفقه الاسلامي" لمحمد سعيد عبد التواب، بالاضافة الى كتب كثيرة اخرى[١٩].

مررنا حتى الآن على شطرٍ من مشكلات الفقه الاسلامي في العالم المعاصر، وعرضنا لبعض المشاريع الاصلاحية بهذا الشأن. والملاحظة الاساسية في تلك المشاريع انها استهدفت الشكل والاطار الخارجي، أو انها انتهت الى تحولات جزئية في البنية الفقهية الداخلية (الذاتية).

ولكن ثمة حاجة ماسة لانجاز تحولات مبنائية (جذرية واساسية) واصولية تأتي الى جوار تلك المعالجات، والتحولات المنشودة تُساهم في تعميق الفقه وبسطه كي يمتد افقياً، بعيداً عن حدّي الافراط والتفريط. لقد طرحت نظريات مختلفة في مضمار حل المشكلات الاساسية، بيدَ انها لم تلق من الدراسة والتحليل غير النـــزر اليسير، و لم تتحوّل بعد الى نظريات علمية، يكون بمقدورها ان تبني نظاماً فكرياً.

طبيعي انَّ استعراض هذه النظريات سيكون مفيداً وبنّاءً في تنشيط هذه البحوث وفي جديتها واتساعها. وهذا المقال يسعى لاستعراض هذه الرؤى وفقاً لترتيبها الزمني، ولكن لما كان المبنى قائماً على اساس الاختصار، سنصرف النظر عن الاستعراض التفصيلي وممارسة النقد.

١- تقسيم الاحكام الشرعية الى ثابت ومتغيّر

تعتبر هذه الرؤية اقدم اطروحة في مضمار التوفيق بين الشريعة الاسلامية والعالم الانساني المتحوّل. فمع هذا التقسيم للاحكام الشرعية والفقهية ترتفع مشكلة عدم التطابق، ومرد ذلك انَّ هناك احكاماً متغيرة إزاء التحولات الحياتية التي تقع بمجال الاحتياجات الانسانية المتغيّرة، أما في المجال الحياتي الثابت، فليس هناك تغيّر حتى تكون هناك حاجة لتغيّر الاحكام.

برز اقدم تعبير عن هذه الصيغة في كلام ابن القيم (٦٩١- ٧٥١هـ) في كتاب "اغاثة اللهفان" حيث يقول هناك: "الاحكام نوعان: نوع لا يتغيّر عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الازمنة ولا الامكنة، ولا اجتهاد الائمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدَّرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق اليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغيّر بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيرات واجناسها وصفاتها، فانَّ الشارع ينوّع فيها حسب المصلحة...، وهذا باب واسع اشتبه على كثير من الناس الاحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغيّر، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً"[٢٠].

من بين الفقهاء الذين اشاروا الى هذه النظرية العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١- ١٤٠٢هـ)، حيث قال: "عرفنا اجمالاً انَّ الاسلام وزّع احكامه وقوانينه ومقرراته الى قسمين متميزين، هما: الاحكام الثابتة والاحكام المتغيّرة. والاحكام الثابتة، هي مجموع الاحكام والقوانين التي أخذ في وضعها

(تشريعها) الواقع الطبيعي للانسان؛ أي الطبيعة الانسانية...؛ ولما كانت البنية الوجودية واحدة وهم متساوون في الخواص الانسانية، فلا شك انَّ احتياجاتهم ستكون مُشتركة ولها طبيعة واحدة، وهي بالتالي بحاجة الى احكام منسجمة وثابتة. وكما يحتاج الانسان للمجموعة من الاحكام والقوانين الثابتة التي لا تتغيّر، المصمّمة بمقتضى حاجاته الطبيعية الثابتة التي لا تتغيّر، فهو يحتاج ايضاً الى مجموعة ثانية من الاحكام القابلة للتغيير والتبديل، اذ لا يمكن لاي مجتمع من المجتمعات الانسانية ابداً ان يتسم بحال الثبات والدوام من دون هذا الضرب من الاحكام. في ضوء هذا اللون من الاحكام والقوانين [المتغيّرة] لدينا في الاسلام اصل نطلق عليه في هذا البحث عنوان "صلاحيات الوالي" فهذا الاصل في الاسلام يستجيب لحاجات المجتمع القابلة للتغيير والتبديل، في كل عصر وزمان وفي اي منطقة ومكان"[٢١].

اثار العلامة هذه الفكرة في بحثه عن "الولاية والقيادة في الاسلام" حيث كتب: "تتحصل مما مرَّ عدّة نقاط:

النقطة الاولى: تنقسم الاحكام الاسلامية ــ كما اتضح ــ الى قسمين، وبعبارة اخرى يطبق في المجتمع الاسلامي نوعان من الاحكام:

النوع الاول: هي الاحكام الالهية وقوانين الشريعة، وهذه عناصر ثابتة واحكام غير قابلة للتبدل والتغيير. لقد نزلت هذه الاحكام وحياً إلهياً الى النبي الاكرم لتكسب عنوان الدين الابدي غير القابل للنسخ، وهي واجبة على البشر ابداً وستبقى كذلك الى الابد.

النوع الثاني: هي الاحكام التي تنبثق من مركز الولاية، فتُوضع وتنفّذ بحسب مصلحة كل عصر. طبيعي قد اتضح انَّ هذا اللون من الاحكام يستتبع في بقائه وزواله مقتضيات العصر ومتطلباته، وهي تتغيّر جزماً مع التقدم الحضاري، وما

يطرأ من تغيير في المصالح والمفاسد. اجل، الذي لا يتغيَّر كما سيأتي، هو أصل الولاية بذاته، لانه من الاحكام الالهية، ومن عناصر الشريعة، وبالتالي هو لا يخضع للنسخ والتغيير"[٢٢].

من الامور التي اخذتها هذه النظرية بعين الاعتبار، تعيين مجال الثوابت والمتغيرات، التي سنشير لها من خلال العناوين العامة والنقاط المجملة.

يذهب العلامة، كما رأينا في حديثه، الى انَّ المتغيرات هي من صلاحيات الوالي [الحاكم] في حين حدَّد بعضهم المجالات المتغيّرة، من خلال الابعاد التالية:

١- التقدم العلمي والتقني الذي تتغيّر في نطاقه الادوات والوسائل.

٢- الظواهر الجديدة التي لم يكن لها وجود في السابق.

٣- صلاحيات الحكومة.

٤- لزوم رعاية الاهم والمهم[٢٣].

اما المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية فهو يرى ان دائرة الثوابت تشمل العقائد العبادات، مباحث الارث، والزواج والطلاق. وبشأن المعاملات فقد رأى انها تدخل في دائرة المتغيرات، حيث كتب في هذا المضمار: "اما المعاملات بالمعنى المتقدم فليس للشارع فيها حقيقة كالعبادة، ولا هي ثابتة راسخة في نفسها كموضوع العقيدة، وانما هي عادات وقواعد عرفية اصطلح الناس عليها...، والشارع اقرّ بعضها كما هي، والغى بعضها من الاساس، وقلّم او طعّم البعض الآخر في نطاق المصلحة وحدود الله وحرامه"[٢٤].

ومن جهته يعتقد الدكتور يوسف القرضاوي بما يلي: انَّ الثبات في الاهداف والمرونة في الوسائل والاساليب. الثبات في الاصول والكليات والمرونة في الفروع والجزئيات. الثبات في القيم الدينية والاخلاقية والمرونة في الشؤون الدنيوية

والعلمية. واخيراً؛ الثبات في المصادر القطعية والاصلية، والمرونة في المصادر الاجتهادية نظير الاجماع والقياس[٢٥].

اما الدكتور عبد المنعم النمر فهو يعتقد بانّ دائرة تغيير الاحكام تشمل بعض المعاملات[٢٦].

وذكر بعضهم الآخر: انّ دائرة الثبات تشمل العقائد، العبادات والاخلاق. فيما تشمل الدائرة المتغيّرة المعاملات، الاحكام الدستورية والحكومية وقانون العقوبات في غير الحدود[٢٧].

وبشأن الاستاذ محمد تقي جعفري فقد كتب سلسلة من المقالات في مجلة "كيهان الثقافي" عدَّد فيها بعض الاصول الثابتة والمتغيّرة في حياة الانسان[٢٨]. كما ذكر في شرحه لـــ"مثنوي" مائتين من الاصول الثابتة في الحياة، وهذه النماذج يمكن أن تكون مفيدة ونافعة في نطاق هذه النظرية[٢٩].

ومع انّه لم يعيِّن الثابت والمتغيّر في دائرة الشريعة، بل اشار الى الثوابت والمتغيّرات في دائرة حياة الانسان، الاّ انّ هذا العمل يمكن ان يكون مفيداً لاصحاب هذه النظرية.

وعلى الرغم من انّ نظرية الثابت والمتغيِّر تتحلى بسابقة عريقة، وقد انجزت من حولها البحوث والدراسات، حتى انها كانت احد المحاور الثلاثة التي دارت حولها اعمال الدورة الثامنة لمؤتمر الوحدة الاسلامية (صيف ١٩٩٥م) الاّ انها لم تكتسب حتى الآن نضجاً كافياً، وما زالت تواجه اسئلة جدية من قبيل:

أ: كيف يُعرف الثبات والتغيير في دائرة الحياة الانسانية؟

ب: ما هي الملاكات الثبوتية والاثباتية لثبات الاحكام الشرعية وتغيّرها[٣٠]؟

٢- نظرية الشيخ محمد عبده (١٢٦٦- ١٣٢٣هـ)

يذهب عبده اولاً الى التميز بين احكام العبادات والمعاملات، وهو يرى انَّ القرآن والحديث وضعا احكاماً دقيقة ومفصلة بشأن العبادات. اما بصدد المعاملات فقد اكتفى ـــ المصدران ـــ في بعض نواحي العلاقة بين الناس ببعض الاصول الكلية، وقد تركا تطبيقها على الاوضاع الحياتية الخاصة في كل عصر، لعهدة المجتمع في ذلك العصر. لقد اعتمد على اصلين في تطبيق الشريعة على اوضاع العالم المعاصر واحواله، هما:

"**الاصل الاول**: اصل المصلحة أو "الاستصلاح" الذي يقول به من اهل السنّة المذهب المالكي، وهو عبارة عن العدول عن نتائج القياس رعاية لمصالح الناس. وستتمثل نتيجة العمل به انه اذا انتهت قاعدة ـــ مستمدة من القرآن والسنّة ـــ بالضرر في حال المسلمين، فيمكن رفع اليد عنها ووضعها جانباً بحكم مصلحة المسلمين. كان عبده في الاصل من اتباع المذهب المالكي، بيدَ انه تعلم في الازهر الفقه الحنفي ايضاً، وقد عبرَّ عن الاستصلاح بمعنى أوسع، حين اتخذ في تشخيص المصلحة، علاوة على القرآن والحديث، اصولاً اخلاقية كلية، جعل منها مبانٍ لعمله. لقد كان يرى انَّ الله ابلغ الانسان هذه الاصول بواسطة نبيّه، ولكن يجب على الانسان ان يطبّق هذه الاصول بمعونة عقله، على المسائل الخاصة في الحياة الاجتماعية. ولكن لمّا كانت مصالح الناس تتغيّر دائماً، فيجب أن تتغيّر تبعاً لها وسائل تطبيق هذه الاصول واساليب العمل بها أيضاً.

الاصل الثاني: وهو "التلفيق" ويعني به عبده التركيب والتوفيق بين احكام مذاهب اهل السنة الاربعة لحل المسائل الاجتماعية. لقد كان فقهاء السنّة قبل عبده يذهبون الى انَّ للقاضي أن يتبع في تفسير القواعد الفقهية في موارد معينة رأي أي من المذاهب الاربعة، حتى لو كان غير مذهبه.

والذي فعله عبده انه عمّم هذا الاصل، وذهب الى إمكانية الاقتباس من المذاهب الاربعة بحكم مقتضيات الاوضاع وما يمليه الحال، بل رأى ضرورة أن تؤخذ احكام المذاهب الاربعة جميعاً، تضاف اليها آراء الحقوقيين مما لا صلة له بأي مذهب، ثم يصار لمقارنتها مع بعضها بصيغة منتظمة، للتوفر على اطروحة أو مجموعة (مدوّنة) تنتخب من بين أفضل الآراء الحقوقية تلك"[٣١].

٣- نظرية صبحي محمصاني:

للدكتور صبحي محمصاني في كتابه "فلسفة التشريع في الاسلام" بحث مفصل حول تحوّل القوانين، ينتهي في الخلاصة التي يقدمها بنفسه لذلك البحث، الى ما يلي: "هذه على الجملة، هي الآراء المختلفة في مسألة تغيير الاجتهاد المبني على النصوص الشرعية، وفق تبدّل الاجيال والامكنة والاحوال". ثم يضيف: "ولابدّ من التنبيه الى أمور خطيرة، ترمي الى تقليل أهمية الخلاف بين هذه الآراء المتباينة" وبعض هذه الامور، هي:

١- ان مجال الاختلاف يسير.

٢- ان الاحكام المعرَّضة للتغير والتعديل معظمها يتعلق بالجزئيات دون القواعد الكلية.

٣- في الرأي المختار عند الفقهاء تجوز مخالفة النصوص للضرورة.

٤- ان كثيراً من النصوص التي نُسبت الى السنّة ليست منها في شيء.

٥- انّ بعض نصوص الحديث التي تعود الى معايش الدنيا والتي ذكرها النبي صلى الله عليه وآله وسلم على سبيل الرأي، ليست واجبة الاتباع[٣٢].

بعد ذلك يذكر ثلاثة قواعد لتعديل القوانين، هي:

١- الحيل الشرعية: ويعني بذلك انه يصار لاستخدام الحيل لقلب القوانين وتطبيقها على ضرورات الحياة الاجتماعية. والحيل على قسمين مباح ومختلف فيه.

والمثال الذي ذكره هو ما اعتاد عليه اهالي "بخارى" من الاجارة الطويلة، ولكن بما انّ هذه الاجارة لا تجوز عند الحنفيين في الاتجار، لذلك اضطر هؤلاء الى وضع حيلة بيع الكرم وفاءً. فالبيع الوفائي كان هنا حيلة شرعية. اما بشأن الحيل الشرعية المختلف فيها فقد ذكر امثالاً كثيرة.

٢- استخدام العرف والعادة في التشريع: حيث ذكر بهذا الشان امثلة مهمة جاءت تحت عناوين اربعة، وتوفر على امثلة توضح كيف نفذ العرف والعادة الى التشريع.

٣- صلاحيات الدولة (السلطان) في التشريع: هي احد قواعد تعديل القوانين. وقد توفر على بحث تفصيلي في هذا المضمار أيضاً[٣٣].

٤- نظرية مصطفى شبلي:

يمر الدكتور مصطفى شبلي في كتاب "الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية" على الفقه الاسلامي ذاكراً ما يتحلّى به من واقعية وقدرة على اجابة الشبهات، ثم يعود لبيان عناصر المرونة التي تكفل للفقه الاسلامي مواكبة حركة الحياة. وهذه العناصر التي توفر على ذكرها الكتاب، هي:

١- التفصيل في احكام العبادات، والاقتصار على بيان القواعد الكلية في غيرها.

٢- التعليل في الاحكام الشرعية، وهذا العنصر يشير في نفسه الى انَّ بمقدور الفقيه أن يدخل مضمار الممارسة في هذا المجال.

٣- تنقسم النصوص الى ما هو قطعي الدلالة وما هو ظنّي الدلالة، ومجال الاجتهاد والتأويل مفتوح في الثاني.

٤- التفصيل في المحرمات والاجمال والاطلاق في المباحات والامور المحللة.

٥- تقسيم سنّة رسول الله الى سنّة تشريعية وغير تشريعية؛ والسنّة غير التشريعية غير مُلزمة التنفيذ في العصور اللاحقة.

٦- الاستخدام الصحيح للمصادر التبعية كالاجماع، القياس، الاستحسان، سدّ الذرائع والمصالح المرسلة[٣٤].

٥- نظرية الشهيد مطهري (ت: ١٣٩٩هـ)

تناول الشهيد مطهري هذه المسألة اكثر من غيره من بين علماء الشيعة، فقد عرض لها في كتبه "النبوة الخاتمة"[٣٥]، "نظام حقوق المرأة في الاسلام"[٣٦] و"الاسلام ومتطلبات العصر"[٣٧]. لقد بحث هذه المسألة في مسجد "اتفاق" في العاصمة طهران عام (١٣٤٥ش) ثم عاد لها ثانيةً عام (١٣٥٣ش) في كتابه "نظام حقوق المرأة في الاسلام" ثم اكتسب البحثُ فيها صيغة اكمل في كتاب "النبوة الخاتمة".

يقول في كتابه الاخير: "لا ريب انَّ أي نظام قانوني خالد، اذا أراد ان يحيط بجميع صور الحياة المتغيّرة ويستوعبها، واذا ابتغى ان يكون منطلقاً لحل جميع المشكلات بحيث يوفر صيغة حل لكل مشكلة على حدة، فيجب ان يتحلى بحركية وآلية خاصة وينطوي على مرونة معينة، ولا يتسم بالتصلب والجمود. والآن لنرَ كيف يستطيع الاسلام ان يتوفر على حلول مختلفة لصور الحياة المتغيّرة، من خلال هذا الاصل فقط: "حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرام محمد حرام الى يوم القيامة".

يجب ان ينطوي النظام التشريعي الاسلامي جزماً على سرٍ يستبطنه في بنيته الذاتية حتى يستطيع أن يتفوق على هذه المشكلة العظيمة. انَّ الاصل والمصدر لجميع تلك الرموز والاسرار التي ينطوي عليها النظام التشريعي، يتمثل بالروح المنطقية للاسلام، وارتباط هذا الدين كاملاً بالفطرة والطبيعة الانسانية، وبالمجتمع والعالم"[٣٨].

ثم يعرض بعد ذلك بالبحث التفصيلي لسبعة شواخص تدلل على مرونة هذا الدين وديمومة الاسلام. هذه الشواخص نذكرها بصيغة العناوين الكلية، كما يلي:

١- قبول العقل والسماح له بالانخراط في حريم الدين.

٢- ما ينطوي عليه الاسلام من شمول ووسطية.

٣- عدم تعرض الاسلام لشكل وظاهر الحياة وجانبها الصوري.

٤- انطواؤه على القوانين الثابتة والمتغيّرة.

٥- ارتباط احكام الاسلام من خلال قانون العلية بالمصالح والمفاسد الواقعية.

٦- تحليه بقواعد للسيطرة والضبط.

٧- وجود صلاحيات للحكومة الاسلامية[٣٩].

٦- نظرية الشهيد الصدر (ت: ١٤٠٠هـ)

يُعدّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) من كبار الشخصيات الشيعية في التاريخ المعاصر، وقد قاده نبوغه الفكري، وما يتسم به فكره من امتداد وسعة الى أن يواجه هذه المسألة.

والشهيد الصدر لم يتعرض لهذه المسألة بصيغة منسجمة، بل درسها اثر ممارسته البحث في بعض حقول الفكر الاسلامي من قبيل عرضه للاقتصاد الاسلامي في "اقتصادنا"، "البنك اللاربوي في الاسلام" و"لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية في ايران". ولكن رغم ذلك انطوت هذه المحاولات على مسارات يمكن من خلالها استخراج نظريته في حل هذه المشكلة، وان كانت بعض تلك الخطوط مشوبة بالغموض والابهام، ويمكن ان ينظر فيها بعض التناقضات احياناً.

سنعرض فيما يلي وبصيغة العناوين العامة، عناصر متفرقة يمكن ان يقال انها تشكل خامات نظرية الشهيد الصدر والاساس الذي تقوم عليه:

١- منطقة الفراغ: يقول بهذا الشأن: "وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الاسلامي للدولة، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطوّرة"[٤٠].

٢- نطاق البدائل المتعدّدة: وفي هذا المجال يعتقد الشهيد الصدر انّ اي موقف للشريعة يحتوي على اكثر من اجتهاد، يدخل في نطاق البدائل المتعدّدة، ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل، موكولاً الى السلطة التشريعية المنتخبة من قبل الامة[٤١].

٣- تقسيم الروايات الى تبليغية وولائية: وانّ الاحكام الولائية ترجع الى شخصية الدولة وزعامة النبي والامام. وهذا اللون من الاحكام لا يسري على جميع العصور، بمعنى انّ تنفيذه غير ملزم لجميع العصور[٤٢].

٤- تقسيم الاحكام الشرعية الى ثابت ومتغيّر[٤٣].

٥- الركون الى صلاحيات الحاكم وولي الامر[٤٤].

٧- نظرية رونيه دافيد

بعد أن أبدى رونية قناعة باصل التطابق في فصل "تطابق الحقوق الاسلامية مع العالم الجديد" كشف عن سبيل حل جدير بالانتباه، حيث كتب: "الحقيقة انّ "النظم" الحقوقية الاسلامية وان كانت غير قابلة للتغيير الاّ انها في الوقت ذاته تتحلى بمصادر كثيرة، لذا من الجدير العناية بما تنطوي عليه من مرونة الى جوار ما تتسم به من عدم تغيير، ولا يوجد بين هذين الشاخصين أي نوع من الاضطراب وعدم الاتساق، فكثيراً ما يُنسى في البلدان الغربية انّ الحقوق [النظم القانونية] حتى لو تكن مقدسة، فانها تبقى لمدة طويلة في عداد الامور التي لا يجب المساس بها، ولكن عندما ينبثق الاحساس بالحاجة، تظهر من كل مكان وسائل لقبول سبيل الحلول الضرورية من دون المساس بحرمة تلك الحقوق والقوانين.

وبشأن الحقوق والنظم الاسلامية لا يتجاوز الامر هذه الحال، فالحقوق [النظم والقوانين] غير قابلة للتغيير، ولكنها تسمح بدورٍ للعرف والعادات، وتؤمن بدور للعقد والتوافق بين الطرفين والنظم الادارية، بحيث لا يمكن أن تخرج بصيغة حلول تجعل ايجاد المجتمع الجديد امراً ممكناً، من دون المساس باصل الحقوق. واذا كان اسلوب التنظيم والبناء صحيحاً، يمكن ان يستتبع قدم بعض المؤسسات أو القواعد الحقوقية الاسلامية شيئاً من المشاق، ولكن في نطاق استثنائي فقط"[٤٥].

يُشير بعد ذلك الى هذه الامور باعتبارها سبيلاً للحل:

أ: الاستمداد من العُرف والعادات.

ب: الاستفادة من العقود.

ج: الافادة من الحيل الحقوقية والفرضيات.

د: تسخير نطاق تدخل الحاكم[٤٦].

٨- نظرية الدكتور يوسف القرضاوي:

يعدُ الدكتور يوسف القرضاوي من بين علماء السنّة الذين تعاطفوا بجد مع مسألة مدى انطباق الفقه الاسلامي مع التحولات الحياتية، وقد تناول ذلك من خلال كتب متعددة، حيث تحدّث عن المسألة في كتبه "الاجتهاد في الشريعة الاسلامية"، "الخصائص العامّة للاسلام" و"عوامل السعة والمرونة في الشريعة الاسلامية".

ففي الكتاب الاول ذكر انَّ ضربين من الاجتهاد ضروريان للفقه في العالم المعاصر:

الاول: هو الاجتهاد "الانتقائي أو التوجيهي". ويعني به أن على الفقيه ان يتجه بالتأمل والتفكير الى التراث الفقهي؛ ليتخب ما يراه مناسباً للعالم المعاصر.

ويجب ان يتم هذا الانتخاب بالاتساق مع المعايير التي تليق بالانسان المعاصر، وبما يجعله قريباً لسهولة الشريعة ويسرها، ولما يحقق مقاصد الشريعة على نحوٍ أفضل.

اما دائرة الانتخاب والترجيح فهي تتحرك في اطار المذاهب الفقهية ورأي فقهاء الصحابة والتابعين وغيرهم. والعوامل المؤثرة في هذا الانتخاب، هي:

- المتغيرات السياسية والاجتماعية على المستويين الاقليمي والعالمي.
- المعارف والعلوم العصرية.
- ضرورات العصر ومتطلباته.

الثاني: هو "الاجتهاد الابداعي والانشائي" وفيه يبادر الفقيه لممارسة الاجتهاد في المسائل الجديدة، أو في مسائل قديمة لم يفتِ بها القدماء[٤٧].

وفي المسائل الجديدة يؤكد بالخصوص على دائرتين، هما: المسائل الاقتصادية والمالية والاخرى المسائل الطبية٤٨. كما ذكر انّ الاجتهاد يمكن أن يأتي جامعاً بين الابداع والترجيح[٤٩].

اما في كتاب "الخصائص العامة للاسلام" فبعد ان يثبت ما يتسم به القرآن والسنّة وآراء الصحابة من مرونة؛ يؤكد انٌ الفقيه مقيد من جهة بنصوص القرآن والسنّة المحكمة، ويرى نفسه من جهةٍ ثانية بإزاء منطقتين مفتوحتين، هما:

١- منطقة الفراغ التشريعي التي كان يطلق عليها قدماء الفقهاء منطقة "العفو" والشرع ساكت في هذه الدائرة.

٢- منطقة النصوص المحتملة أو النصوص المتشابهة. وقد تحدَّث الشارع في هذه الدائرة عمداً بطريقة يمكن ان يستنتج منها اكثر من فهم ورأي[٥٠].

في الكتاب الثالث الموسوم "عوامل السعة والمرونة" تكتمل نظرية القرضاوي إذ يقول في هذا الشأن: "هذا الفصل قصدتُ فيه الى بيان سعة الشريعة الاسلامية

ومرونتها وقابليتها لمواجهة التطوّر البشري والتغير الزماني والمكاني، مما يجعلها صالحة ــ بغير شك ــ للتطبيق في كل زمان ومكانٍ"[51]. ثم يذكر عناصر السعة والمرونة بالصيغة التالية:

١- منطقة العفو أو منطقة الفراغ: وهذه دائرة وسيعة في الشريعة الاسلامية تُملا بالقياس، الاستحسان، الاستصلاح والعُرف.

٢- عناية النصوص بالاحكام الكلية: فقد ذُكرت معظم النصوص والاحكام والمبادئ الكلية، ولم تتطرّق ــ الشريعة ــ للجزئيات والتفاصيل، والكيفيات.

٣- قابلية النصوص لافهامٍ متعدّدة: فالنصوص التي عرضت للجزئيات تنطوي على افهام وتفاسير متعدّدة.

٤- رعاية الضرورات والاوضاع الاستثنائية: من قبيل قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، "الضرورات تبيح المحظورات" وغيرها.

٥- تغيّر الفتوى بتغيير الزمان والمكان: فالفقيه يبادر للاجتهاد في دائرة الاحكام المتغيّرة باخذه "مقاصد الشريعة" بنظر الاعتبار، وهذا ما يقود بالضرورة الى اختلاف الفتوى[52].

لقد ذكر لكل محور من المحاور الآنفة أمثلة كثيرة وحيّة.

٩- نظرية الامام الخميني (ت: ١٤٠٩هـ):

للفقيه الكبير الامام الخميني (رحمه الله) توجيهات صدرت عنه خلال عشر سنوات من تجربة التطبيق العملي للفقه الاسلامي في ميدان الحياة، يمكن ان يطلق عليها "نظرية تطابق الفقه مع المتغيرات الحياتية". والظن الغالب انّ العقد الاخير من حياة الامام الراحل شهد طرحه لثلاثة امور هي بمثابة اسس وقواعد لهذه النظرية، هي:

١- تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد: لقد ذكّر سماحته اعضاء مجلس حماية الدستور بهذا الامر في الشهر الاول من سنة ١٩٨٩، ثم عاد لتأكيده في رسالة مكتوبة بعث بها في شهر آذار من السنة نفسها، الى العلماء، حيث قال: "اتوجه بنصيحة ابوية الى الاعزاء اعضاء مجلس حماية الدستور، في أن يأخذوا ـــ بانفسهم ـــ مصلحة النظام قبل هذه المشكلات؛ لانّ واحدة من المسائل فائقة الاهمية في العالم المعاصر المشحون بالاضطرابات، هي دور الزمان والمكان في الاجتهاد وفي شكل القرارات"[٥٣].

وفي نص آخر نقرأ لسماحته: "اني أومن بالفقه التقليدي (القديم، الموروث) وبنمط اجتهاد الجواهري، ولا أرى جواز التخلف عنه، وأعتقد انّ الاجتهاد صحيح بهذه الصيغة، ولكن ذلك لا يعني انّ الفقه الاسلامي غير متجدّد. إنّ الزمان والمكان عنصران مصيريان في الاجتهاد، فالمسألة التي كان لها في القديم حكم في الظاهر، يمكن أن يكون لها حكم جديد من خلال العلاقات الحاكمة على السياسة والمجتمع والاقتصاد في نظامٍ من الانظمة"[٥٤].

٢- صلاحيات الحكومة: لقد طرح سماحته في هذا المضمار افكاراً كثيرة خلال الثورة الاسلامية عبر اجوبته لرسائل مجلس حماية الدستور، مجلس الشورى الاسلامي، رؤوساء السلطات الثلاث، وكذلك من خلال بياناته العامة وفي دروسه في النجف الاشرف قبل انتصار الثورة. والذي يستفاد من مجموع هذه المادّة انه يمكن حل الكثير من مشكلات الفقه والحياة من خلال صلاحيات الدولة وما تتمتع به من اختيارات. وبهذا الشأن يمكن أن نشير الى عناوين بعض هذه الموارد:

- أمر سماحته بتأسيس مجمع تشخيص المصلحة[٥٥].
- تبيينه لصلاحيات الحاكم في جوابه لآية الله الخامنئي[٥٦].
- تخويل مجلس الشورى الاسلامي اجراء الاحكام الثانوية[٥٧].

- صلاحية الحاكم في تنفيذ الطلاق على فرض امتناع الزوج[٥٨].

وثمة غير هذه الامثلة ايضاً.

٣- احتراز الجمود في التعاطي مع الاخبار والروايات: كتب سماحته في جوابه على رسالة احد العلماء: "أرى لزاماً عليَّ ان اظهر الاسف من طريقة جنابكم في التعاطي مع الاخبار والاحكام الالهية. ففي ضوء ما كتبتموه يجب أن تصرف الزكاة فقط على الفقراء وسائر الامور التي ذكرت، ولا مجال لصرفها في الموارد التي بلغت الآن مئات تلك التي كانت في السابق، وانَّ "الرهان" في "السبق والرماية" مختصة بالسهم والقوس وفرس السباق وامثالها مما استخدم في الحروب السابقة، وهي اليوم تختص بهذه الموارد وحدها! كما انَّ الانفال التي حُلّت للشيعة؛ يستطيع الشيعة اليوم أن يتصرفوا بها دون اي مانع، فيقضوا على الغابات بالمكائن [المتطوّرة] ويأتوا على دمار ما فيه حفظ البيئة والمحيط الطبيعي وسلامتهما، ويعرضوا حياة الملايين من بني الانسان للخطر، من دون ان يكون لاي انسان الحق في منعهم والحيلولة دونهم! وفي ضوء ـــ ذلك المنطق ـــ لا يجوز تخريب الدور والمساجد اثناء شق الطرق للحؤول دون مشكلات السير والحفاظ على ارواح الالوف، الى غير ذلك من الامثلة!

وبشكل عام، يلزم من طبيعة تعاطيكم مع الاخبار والروايات ان يزول التمدن الجديد تماماً، وان يبقى الناس في الاكواخ ويعيشوا في الصحراء الى الابد!"[٥٩].

لقد استتبع كلام الامام حول تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد تغييرات متفاوتة، واحياناً متناقضة. والباعث الى ذلك يتمثل بجدّية المسألة من جهة وعدم تفسير الامام لها من جهة ثانية.

وفيما يلي نمرّ بالعناوين العامة على التفاسير التي ذكرت لكلام الامام:

١- للزمان والمكان دور في تغيير موضوعات الاحكام[٦٠].

٢- يؤثر الزمان والمكان في تغيير متعلق الاحكام[٦١].

٣- للزمان والمكان اثر في تغيير فهم الفقيه، كما هو الحال ــ مثلاً ــ في حكم ماء البئر[٦٢].

٤- المراد من تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد معرفة الموضوعات المستحدثة[٦٣].

٥- للزمان والمكان تأثير في تغيير المصالح العامة للمسلمين[٦٤].

٦- تأثير الزمان والمكان في وجود جهة وقصد المحللة وعدمها[٦٥].

٧- تأثير الزمان والمكان في تغير الضرورات والمصالح العامة والعقلائية[٦٦].

٨- تأثير الزمان والمكان في مرحلة تنفيذ الحكم[٦٧].

وباستثناء هذه الموارد فقد جرى على لسان البعض الحديث عن تأثير الزمان والمكان في تغيير العرف وملاكات الاحكام.

٩- تأثير المكان والزمان في تغيير القيم الاخلاقية، كما هو الحال في مسألة الرقيق[٦٨].

١٠- تأثير الزمان والمكان في تغيير البنية الاقتصادية[٦٩].

اما العنصران الآخران في نظرية الامام الخميني (رحمه الله) فلم ينالا مع الاسف غير جهود ضئيلة. فحدود صلاحيات الدولة لم توضع بشكل واضح على طاولة التحليل الفقهي، ولم يكن نصيب مسألة الجمود في التعاطي مع الاخبار والروايات سوى الاقل في تسلسل عناصر النظرية الثلاثة. ومادامت لم تتضح معايير التعاطي المسموح والممنوع ولم تتعين حدودهما، لا يمكن ان تبيَّن بوضوح صلاحيات الدولة، وكذلك تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد.

على سبيل المثال، ذهب فريق كالامام مثلاً، إلى انَّ الغرض من التحريم في الروايات التي جاءت بشأن الشطرنج، هو بيان احد مصاديق آلات القمار. وعلى

هذا الاساس، متى خرج الشطرنج عن صدقية القمار، لا يحرم اللعب به اذا كان من دون ربح وخسارة.

وفي مقابل ذلك ذهب فريق آخر الى انّ التحريم في هذه الاحاديث يعود الى الشطرنج ذاته، ولا يساق بعنوان كونه مصداقاً للربح والخسارة والقمار. وفي هذه الحال، يكون الشطرنج حراماً في جميع الازمنة، حتى لو كان وسيلة رياضية.

ما هو المعيار الصحيح في هذين الاستنباطين؟ واذا جاز لنا التعميم فالى اين يمكن لنا أن نتقدم؟ ثم ألا يمكن لهذا الكلام ان يقال بنفسه على الآلات الموسيقية؟ وما هو الحال في اداة تنفيذ القصاص والحدود؟

وقد يحصل لفقيه واحد أن يميل في مسألة الى الاتجاه الاول، ثم يأخذ في مسألة اخرى الاتجاه الثاني؛ والسؤال: أيهما اقرب الى الواقع؟ هل يجب بحث كل مورد على حدة، بحيث لا يمكن وضع اليد على قاعدة كلية عامة؟ هذه جميعاً نقاط غامضة، لها في الوقت نفسه تأثير على الزمان والمكان. وفي كل الاحوال لم يلق أي واحد من العناصر الثلاثة في نظرية الامام تفسيراً واضحاً وتحليلاً جلياً.

١٠- نظرية الانسداد

اخذت مسألة الانسداد طريقها الى علم الاصول بشكل مختصر منذ عهد صاحب "المعالم". وعندما جاء الدور للميرزا القمي وسّع هذه المسألة وجعلها أساساً للاجتهاد.

وبعد ذلك عرض لها الشيخ الانصاري بالنقض والردّ على نحو عميق وواسع، بحيث لم يعد لها مكان في علم الاصول في الوقت الراهن.

لقد أعاد هذه المسألة الى المسرح مجدداً الدكتور علي رضا فيض، ولكنه نظر اليها من زاوية تختلف كثيراً عن الماضين[٧٠].

هو يعتقد انَّ السنة اوسع مصدر فقهي، وقد بلغتنا عن طريق أخبار الآحاد، ولكنها لم تبق بمرور الزمان بمنأى عن الوضع والدس، بل بلغ حجم الاحاديث الموضوعة اضعاف الروايات الصحيحة. علاوة على ذلك ان دلالة هذه الاخبار ظنية، وليس لدينا دليل علمي من الكتاب والسنّة والاجماع على حجية الخبر الواحد الظنّي.

في ضوء تلك، ومع الاخذ بعين الاعتبار الحاجات غير المتناهية للانسان ومحدودية المصادر العلمية، يجب القول: إنَّ كل ما يبعث على الظن معتبر سواء أكان عقلياً أم نقلياً. يقول في هذا المجال: "بالاضافة إلى أخبار الآحاد التي لدينا، يجب أن نمدّ يد الحاجة الى دليل الانسداد أيضاً، ونمنحهُ الجدارة والاعتبار، ففي ظلال ما يعطيه لنا الظنّ المطلق نستطيع ان نستفيد من الدليل العقلي؛ ومن المصالح والمفاسد التي كانت دائماً ملاكاً لتشريع الاحكام الاسلامية، لكي لا يقال لنا بعدئذ إنَّ الدليل العقلي والمصالح المرسلة لا يجديان نفعاً"[٧١]. وفي هذا المجال يذهب الدكتور فيض الى تقسيم الاحكام المستفادة من النصوص الاسلامية الى اربعة اقسام، هي:

١- احكام اصول العقائد.

٢- احكام العبادات والتعبديات.

٣- الاحكام الاخلاقية.

٤- الاحكام العادية والعرفية والعقلائية.

يكتب بشأن الاقسام الثلاثة الاولى: "هذه الاقسام الثلاثة لا يداخلها أبداً شيء من التحرك والتحوّل ولا يطالها التغيّر والتبدّل، وهي ثابتة ومحكمة، وهي باقية على حالها الاول، وستبقى مستديمة عليه. إنَّ هذه الاقسام الثلاثة تشكل ماهية الاسلام وحقيقة الدين، والحديث الشريف "حلال محمد حلال الى يوم القيامة" ناظر الى

هذه الاحكام"[٧٢]. اما بشأن القسم الرابع، فيقول: "ليس للشارع المقدس حول هذا القسم احكامٌ مولوية أبداً، وكل ما صدر عن الشارع من احكام في هذا المجال، وجاءت عنه اوامر، فهي ارشادية ترشدنا الى حكم العقل وتدلنا عليه"[٧٣].

يكتب أيضاً: "وفي كل الاحوال انَّ الفقه مثل الاسلام نفسه، أبدي خالد، ويجب أن يشتمل على عناصر تضمن له خلوده؛ عناصر من الادلة العقلية والبناءات العقلائية"[٧٤].

وفي مسار استكمال هذه النظرية ومن أجل أن يعطي قيمة للاعراف والسير الجديدة، يستفيد الباحث من مباني الامام الخميني (رحمه الله) في بحث الاجتهاد والتقليد، فالامام يعتقد انه مادام للأئمة المعصومين عليهم السلام احاطة علمية بالماضي والحاضر والمستقبل، ولم يمنعوا من عودة الجاهل الى العالم، فانَّ السيرة العقلائية تقوم دليلاً قوياً على جواز التقليد[٧٥].

يقول الدكتور في هذا المضمار: "والآن نعمّم هذه المسألة ونقول: يمكن لهذا التوجيه ان يسري على جميع الاعراف والبناءات العقلائية. أي نقول: إنَّ هذه الاعراف والسنن العقلائية المتداولة في مجتمعنا وبين جميع العقلاء؛ من انواع البيوع والشراء والاجارة والرهن والصلح وغيره، لو لم تكن موجبة لرضاية المعصوم ومحطَ قبوله، لكان وجب على الامام ان يمنع عن تلك الاعراف المرتبطة بتلك الازمنة التي كان الامام حاضرها وموجوداً فيها، وان يردع عنها ويمنعها، ولانه لم يمنع عنها ولم يحل دونها، فانَّ ايدينا مفتوحة، وكل ما نقوم به وفاق العرف الشائع، لم نقترف به أي خلاف"[٧٦].

ثمة نظريات اخرى غير هذه، اعرضنا عنها إما لعدم انسجامها أو لتداخلها مع النظريات الاخرى[٧٧].

وما نصل اليه في خاتمة هذا البحث هو تحديد مجالات للدراسة والتحليل في مسألة "تطابق الفقه والزمان". وبعض الافكار التي ستُذكر في هذا المكان، وان كانت اصولها ثابتة، الاّ انه يشوبها شيء من الغموض والابهام، لذا فانّ تجليتها يُساهم في اغناء هذا البحث، وبذلك يجب المرور عليها.

يبدو أن هناك أربعة مجالات مختلفة للبحث، ولكنها مترابطة ومتكاملة، هي:

اولاً: المباني.

ثانياً: الآلية.

ثالثاً: التوصيات.

رابعاً: الشبهات.

وسنمر على بحث وجيز لكل مجال من هذه المجالات مكتفين ببعض الامثلة.

اولاً: المباني

سنمر في هذا المجال على قضايا اصولها مسلمة وثابتة، ولكن ثمةٌ غموض واختلاف يداخل فروعها وتفاصيلها. ومن جهة ثانية اذا افترضنا قبولها، فسيكون ميزان الحديث عن توافق الفقه والزمان مفتوحاً.

وهذه المسائل، هي: خلود الشريعة، شمول الشريعة، مشروعية الاجتهاد واخيراً توجّه الشريعة للتحولات.

١- الخلود

يعتبر خلود الشريعة الاسلامية من الامور الثابتة بين جميع الفرق الاسلامية، والآيات والاحاديث تدل بالصراحة والاشارة على هذه الصفة. فالآيات هي من قبيل ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾[٧٨]، ﴿انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون﴾[٧٩]، اما الروايات، فهي من قبيل: "حلال محمد حلال الى يوم القيامة

وحرامه حرام الى يوم القيامة"[80]، "ولكن القرآن يجري اوله على آخره مادامت السماوات والارض"[81]، "فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيامة"[82]، "شريعة محمد لا تنسخ الى يوم القيامة"[83] و"ثم انّ هذا الاسلام... لا انقطاع لمدته"[84]. فهذه كلها تؤكد خلود الشريعة.

وثَمّةَ غير هذه ما يدل من الروايات، على ثبات بعض القوانين والاحكام، ومع انّ أصل المسألة لا يطاله الشك، ولكن مع ذلك يطرح هذا السؤال: ما هي الامور الخالدة؟ هل هي جميع ما جاء في المصادر الدينية أم جميع ما بينه القرآن؟ الى آخر الاسئلة الاخرى. هذه نقطة حساسة في مبحث الخلود. فإذا اخترنا التحديد واعتبرناه مختصاً بعرف زمان خاص، فليس ثمة ضمان للامتداد الى بقية القوانين، ومن جهة ثانية يجر انكار هذا الامر الى التناقضات في المنابع الدينية ويفضي الى مشكلات في واقعيات الحياة، لانّ نسخ آيات القرآن بالقرآن أو بسنّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو ما يقبله الجميع، هو بذاته يعني المحدودية الزمانية لبعض الاحكام والقوانين، باستثناء ذلك ثمة امور في القرآن الكريم وان لم تنسخ، الاّ انه قلما تجد من يدافع عنها بعنوان كونها سنّة دينية دائمة، من قبيل ما ذكر في القرآن عن الرقيق.

والحصيلة، انّ اصل الخلود وان كان ثابتاً بنفسه، الاّ ان هناك مسائل بحاجة الى دراسة وتحليل، ولها في مبحث "توافق الفقه والزمان" تأثير جذري وأساسي.

٢- شمول الشريعة

من مباني هذه المسألة جامعية الشريعة وشمولها، وبتعبير آخر مجال الفقه ودائرته، أو بتعبير ثالث مجال الدين ودائرته. وهذا البحث يخضع اليوم للدراسة والتأمل من موقعين: احدهما من خارج المجال الديني ويطلق عليه ما ينتظر من الدين (فلسفة الدين)، والموقع الآخر من داخل المجال الديني، وهو ما يسمى بدائرة الفقه

وشمول الشريعة. والذي يعنينا في هذا البحث هو الموقع الثاني، وانّ توضيح الشمول يقدم عوناً ملموساً لموضوع هذه الدراسة.

وفي هذه النقطة وان كان هناك ضرب من التوافق ايضاً، ولكن ثمة اختلافات كبيرة بشأن حدود هذا الشمول والطبيعة الكمية والكيفية لجامعية الشريعة. فيجب اولاً انّ يتضح التحليل الدقيق لمفهوم الشمول والمراد منه، والاحتمالات التي ينطوي عليها، ثم يصار لتحديد الآيات والروايات التي لها دلالة مباشرة أو غير مباشرة عليه، بحيث تخضع الآيات والروايات للبحث والتحليل من خلال النظر اليها مجتمعة.

ومع الاسف لم يصر الى عمل واسع ودقيق ولاسيما بلحاظ ما جاء في النصوص في هذا المجال. وفي ظننا يجب ان تؤخذ الاحتمالات الآتية في تحرير محل النـــزاع:

- الشمول والجامعية
- بمعنى تناول المسائل العقيدية والاخلاقية والعملية.
- بمعنى تناول القضايا المادية والمعنوية معاً.
- بمعنى تناول القضايا الفردية والاجتماعية على حدٍّ سواء.
- ان يكون الشمول وتأتي جامعية الشريعة بمعنى بيان الاحكام والبرامج ووسائل التنفيذ.
- بمعنى سعة المصادر الدينية التي تأخذ كل شيء بنظر الاعتبار.
- بمعنى ما فرضه العقل على الدين.
- تأتي جامعية الشريعة وشمولها بمعنى بيان الاحكام العبادية والقيم.

اما من جهة التمسك بالمصادر الدينية فتجب العناية بهذه المجموعة من الادلة:

الآيات القرآنية من قبيل: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾[85]، وقوله ﴿تبياناً لكلّ شيء﴾[86]، ﴿ولا رطب ولا يابس الاّ في كتاب مبين﴾[87]، او قوله ﴿اليوم اكملت لكم دينكم﴾[88]، ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾[89]، ﴿وما من غائبة في السماء والارض الاّ في كتاب مبين﴾[90]، ﴿وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة... الاّ في كتاب مبين﴾[91] وآيات اخرى[92].

اما الروايات ففيها ما يدل على انّ في القرآن كل شيء، من قبيل: "انزل عليه القرآن فيه تبيان كل شيء، فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام، وجميع ما يحتاج اليه الناس كملاً، وقال عز وجل: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[93].

ومنها ما فيه الدلالة على ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام يعرفون كل شيء، من قبيل: "عن الصادق عليه السلام قال: في رسول الله، وانا اعلم بكتاب الله، وفيه بدء الخلق وما هو كائن الى يوم القيامة، وفيه خبر السماء وخبر الارض وخبر الجنة وخبر النار، وخبر ما كان وخبر ما هو كائن، اعلم ذلك كانما انظر الى كفي"[94].

ومن الروايات ما فيه دلالة على انّ لدينا الكتاب الجامع، وقد تبيّن فيه كل شيء، من ذلك: "صحيفة فيها كل حلال وحرام، وكل شيء يحتاج اليه الناس حتى الارش في الخدش"[95].

وكذلك خطبة حجة الوداع: "ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار الاّ وقد امرتكم به"[96]. وثمة روايات أُخر[97].

كما يجب أن ينظر في هذا المضمار ما ساقه المفسرون وشرّاح الحديث من كلام. على سبيل المثال يعتقد العلامة الطباطبائي: "انّ الاسلام دين يعنى بجميع أبعاد الحياة، و لم يغمض عن أي شيء؛ السهل والصعب، الصغير والكبير"[98].

اما العلامة الشعراني، فيقول في شرح احاديث الكافي: "انّ ما تقصده الاحاديث التي تنص على انّ في القرآن كل ما تحتاجون اليه؛ هو ما تحتاجون اليه من المسائل الدينية وفروع الاحكام، ولا شأن لهذه الروايات بعلوم معرفة الوجود"[٩٩].

وثَمَّ ما يشبه هذا الكلام في تعليقات الاستاذ مصباح اليزدي على بحار الانوار[١٠٠].

والذي نخلص اليه، انّ شمول الشريعة وجامعيتها هي الحقل الثاني الذي يحتاج للدراسة والبحث في مسألة "توافق الفقه والزمان".

٣- الاجتهاد

يعبّر عن عملية التعقل في فهم النصوص الدينية واستخراج الفروع من القواعد والاصول الكلية، وكشف اغراض الشارع بالاساليب الدارجة والمتعارفة عند العقلاء، بالاجتهاد. وهذه الحقيقة هي عمل مشروع عند قاطبة فقهاء الشيعة.

اما علماء اهل السنّة فقد اعتبروا الاجتهاد ممارسة مشروعة منذ البداية حتى القرن السابع[١٠١]، وقد قاد التطرّف في هذه الممارسة الى أن يكون سبباً يبعث على تحديد الاجتهاد في اوساطهم، وهذا التحديد الذي نشأ من التطرّف في المراحل الاولى لتأريخ الفقه عندهم، استوى في القرون الاخيرة، وراحوا من خلال ضوابط صوب الاجتهاد مجدداً. لقد كان لعلماء الشيعة والسنّة كلام كثير بهذا الشأن[١٠٢].

انّ جواز الاجتهاد هو واحد من المباني، ولم يُعرض بالذم لاصل هذه الممارسة في أي عهد من العهود، ولكنها ليست قليلة هي البحوث التي تحتاج للدراسة في هذا المضمار، من قبيل:

- بحث عوامل نشأة الاختلاف في الاجتهاد والاستنباط.
- دراسة البنية المعرفية للاجتهاد، أو اخضاع الاجتهاد لدراسة معرفية.

٤- توجه الشريعة للمتغيرات الحياتية

المراد من هذا العنوان التذكير بنقاط لها دلالة على انّ للتشريع الديني عناية بتحولات الانسان الحياتية. وهذه النقاط تشير الى انّ رعاية المتغيرات الزمانية والتحولات الناشئة عنها ليست امراً غريباً عن الدين، وهي لا تتعارض مع الجوهر الثابت للدين. وبعبارة اخرى تريد هذه النقاط ان تؤكد انّ العناية بالظواهر الجديدة الممتدة والسعي للتوافق معها، ليس بالامر المذموم وغير المقبول.

نكتفي هنا بذكر بعض النماذج:

- نسخ الشرائع، ونسخ القوانين والاحكام في الشريعة الواحدة.
- التقنين التدريجي الذي يظهر بصيغة جلية وواضحة في منهجية القرآن الكريم.
- تجويز العمل بالتقية، الذي جاء التأكيد عليه في كلام الائمة المعصومين عليهم السلام.
- تغيير الاحكام بين عصر الغيبة وعصر ظهور الامام المهدي عليه السلام مما ذكر في احاديث متعدّدة.
- تأثير الزمان والمكان في قيمة الاعمال والافعال.
- التضييق والسعة في موضوعات الاحكام على اثر اختلاف الاوضاع الحياتية.

هذه هي مباني وثوابت المسألة المثارة، وهي تنطوي من جهة على اصل ثابت، وتحتاج من جهة ثانية الى الدراسة والتأمل.

ثانيا: آلية توافق الفقه والزمان

تتمتع الشريعة الاسلامية بآلية ذاتية تضمن لها من داخلها التوافق والاتساق مع المتغيرات الحياتية. وهذه العقيدة يؤمن بها ويلتقي عليها جميع الاشخاص الذين

كانوا بصدد عرض النظرية، وما كانت النظريات التي ذكرت آنفاً، الاّ لجهة تبيين هذه الآلية.

اما الاختلاف في هذه النظريات فقد نشأ من واقع انّ الآلية الذاتية لم تبيَّن في الشريعة على نحوٍ صريح، بل ظلت امراً انتزاعياً خاضعاً للاكتشاف، فهمها كلّ عالم بصيغةٍ معينة. والنقطة الجديرة بالانتباه في النظريات السابقة، انّ مسألة الآلية الذاتية اختلطت مع التوصيات التي يجب ان يأخذ بها الفقيه والمجتهد.

انّ الآلية هي امر ركز في ذات الشريعة وباطنها، وعلى الفقيه أن يعمل بالتوصيات التي أمر بها حتى يستطيع أن يتوفر على تلك الآلية. وربما أمكن القول إنّ التفاوت ما بين الآلية من جهة والتوصيات من جهة اخرى، هو الفارق بين مقام الثبوت والاثبات، أو بتعبير آخر هو كالفارق بين المشروع والبرنامج.

وفي هذا البحث تمّ التمييز بين هذين المجالين، وقد ذكر لكل مجال عدد من المحاور التي يمكن ان تكون مداراً للدراسة والبحث. وبشأن الآلية، يمكن ان تذكر المحاور التالية:

١- منطقة الفراغ

مع انّ "منطقة الفراغ" أو "منطقة العفو" هي مصطلح جديد، الاّ انّ الكثير من الافكار التي تضمنها كلام الفقهاء في السابق والحاضر ترتد الى هذا المصطلح، بحيث توفر كل واحد منهم على بيان زاوية من زواياه. يقول الشهيد مطهري: "لم يتعرض الاسلام ابداً الى شكل الحياة وصورها وظاهرها، بل عنيت الاحكام والتعاليم الاسلامية باجمعها بالروح والمعنى واهتمت بالسبيل الذي يبلغ بالبشر الى تلك الاهداف والمعاني. لقد اخذ الاسلام على عاتقه الاهداف والمعاني وإراءة طريق بلوغ تلك الاهداف والمعاني، ثم ترك البشر احراراً خارج هذه الدائرة، وبذلك تحاشى اي شكل من اشكال الاصطدام بالتنمية، الحضارة والثقافة"[١٠٣].

انّ دائرة المباحات ومجال الاباحة هو بعد آخر من ابعاد منطقة الفراغ. والامور الامضائية الشرعية، التي لم تقصد الشريعة ابقاءها دائمة، هي أيضاً تعبير عن قسم آخر من اقسام منطقة الفراغ.

لقد اصبح ملء "منطقة الفراغ" محلاً للبحث ايضاً. فهل يسمح للدولة وحدها بملء هذه المنطقة ام انّ للدولة والمجتمع القدرة على ذلك في عرض واحد؟ ما هو المراد من الناس؟ هل هو العرف العام للمجتمع ام انّ بمقدور القرارات العامة ان تملأ منطقة الفراغ، حتى لو لم تصل الى حدّ العرف والعادة؟ هذه جميعاً احتمالات خاضعة للبحث والدراسة.

اناط الشهيد الصدر في كتاب "اقتصادنا" منطقة الفراغ الى الحاكم[١٠٤] "الدولة"، في حين عاد في كتاب "الاسلام يقود الحياة" لاعتبار عملية ملء منطقة الفراغ احدى وظائف الامة[١٠٥]. أما البعض فقد مضى لاعتبار ان عرف المجتمع هو الذي يملأ منطقة الفراغ[١٠٦].

والذي يبدو انّ ملء منطقة الفراغ لا ينحصر بالحاكم (الدولة) وحده، ولا بالأمة وحدها، بل لكليهما سهم في ملئها. فالادلة التي تذكر صلاحيات الحاكم هي دليل على جواز هذا الحق للحاكم، والآية المباركة ﴿وامرهم شورى بينهم﴾[١٠٧] خولت الامة هذا الحق. فهذه الآية على خلاف آية ﴿وشاورهم في الامر﴾[١٠٨] التي تخاطب النبي بعنوانه حاكماً، لم تأمر فرداً معيناً بالمشورة، بل تتشاور الامة في كل ما يعود اليها وتأخذ القرار، في الآية الثانية صاحب القرار هو الحاكم، والمشورة من وظائفه، أما في الآية الاولى فانّ الجميع مسؤولون أن يتشاوروا في الامور التي ترتبط بهم.

وفي كل الاحوال، يمكن للحاكم والامة أن ينهضا بملء منطقة الفراغ، في عرض احدهما الآخر، ولكن كل في مجال ما يتمتع به من صلاحيات، وللعرف

والعادات الحسنة الصحيحة الاولوية في هذا الباب، بل تتعيَّن احياناً. وفي الختام يجب ان يقال انَّ هذه المسألة بحاجة الى بحث جدّي وواسع.

٢- صلاحيات الدولة

العنصر الآخر من عناصر التنسيق يتمثل بصلاحيات الحاكم. والتسوية بين هذا العنصر ومسألة منطقة الفراغ هو منـــزلق يفضي الى الخطإ. فلا دائرة صلاحيات الدولة محصورة بملء منطقة الفراغ، ولا منطقة الفراغ تُملأ بصلاحيات الحاكم وحده. وبالاصطلاح المنطقي انَّ النسبة بينهما هي عموم وخصوص من وجه؛ فشطر من صلاحيات الدولة يتمثل بملء جزء من منطقة الفراغ، والجزء الآخر يُملأ بإعمال الاحكام الثانوية، والجزء الثالث برفع التزاحم في تنفيذ القوانين، وبتعبير آخر من خلال ممارسة التشخيص وترجيح الاهم وهكذا.

٣- الاحكام الثانوية

الاحكام الثانوية مع القواعد الضابطة، هي واحدة من آليات التوافق والاتساق في الشريعة. فعندما يصطدم تنفيذ الاحكام الاولية بالضرر أو الحرج وما شاكل، يصار الى حل المعضل من خلال القواعد الضابطة من نظير لا ضرر، لا حرج وغيرها.

وفي هذا المضمار ثمة عدد من النقاط الغامضة التي تحتاج لهمة العلماء والفقهاء في البحث والتحقيق.

٤- التعليل في التقنين

باستثناء العبادات علل الشارع المقدّس الكثير من احكامه. وقد تعامل الفقهاء مع بعضها على انها علة وملاك للحكم، فبادروا على اساس ذلك لتوسعة الموضوع وتضييقه، وتعاطوا مع البعض الآخر على انه فائدة وحكمة.

من المستبعد للمشرع الحكيم أن يكون قد سدَّ السبيل لفهم الملاك والعلة في غير العبادات، ونظر الى الانسان نظرة العاجز ابداً عن الاطلاع على العلل.

تحمل هذه الآلية ايضاً ضرباً من المرونة التي ترافقها، وتستطيع من خلالها ان تهضم في تكوينها وتستوعب اوضاعاً مختلفة.

ما يزال مكان البحوث النظرية خالياً في باب الملاكات في اصول الفقه، فالفقهاء وان افادوا من ذلك كثيراً في الفقه، وذكروا للكثير من الاحكام علة وفلسفة، وانتبهوا لذلك اثناء ممارسة الاستدلال، بحيث استفادوا من كثير من الادلة، علّة الحكم وملاكه، الاّ انهم لم يدخلوا في لجة البحوث النظرية الاّ قليلاً.

وعدم ولوج ودراسة البحوث النظرية يصير سبباً لاختلافات كثيرة في الفتوى والاجتهاد، ترتبط الى حدٍّ كبير بالاذواق والامزجة. ينبغي ان يتم الاهتمام بدقة وجد بالمباحث النظرية لملاكات الاحكام، وذلك بما يستتبع حل العقد وتجاوز المشكلات. فربما نجد أحياناً آيتين أو حديثين مشابهين لبعضهما من حيث التكوين والسياق، يحمل احدهما على التعليل والآخر على الحكمة. فالتعليل في آية النبإ[١٠٩] لهُ سياق واحد مع التعليل في آية شهادة المرأة[١١٠]، بيد انهم يلتزمون بالتعليل في الآية الاولى، ولا يقبلونه في الثانية، وثم غير ذلك حالات كثيرة.

هذه اصول اساسية اربعة لآلية التوافق والتنسيق، أما سائر الامور الاخرى التي تطرح في الاحاديث والكتابات، فهي اما ترجع الى المباني، أو انها تكون توصيات تطرح في مقام استكشاف مراد الشريعة ومقصودها، حيث سنشير اليها في القسم الآتي.

انَّ البحث حول هذه الاصول الاربعة وتعيين مجالاتها بصيغة دقيقة، من الوجهة النظرية وبصورة فاعلة؛ أي الاشارة اليها في المصادر والمسائل الفقهية، هو امر ضروري وواجب.

ثالثاً: التوصيات

سيتم الحديث هنا عن امور تعدُّ مؤثرة من جهة في الفهم الصحيح للآلية، وتساعد من جهة اخرى على تطبيق الشريعة على الحياة.

انَّ النماذج التي ستذكر بهذا الشأن وان كان لها امثلة كثيرة في الفقه، بحيث يعدُّ ذكر هذه الامثلة مؤثراً جداً في بيان المقصود، الاّ اننا سنمر عليها اختصاراً مكتفين بذكر بعض النماذج فقط، وفق ما يلي:

١- النظرة المترابطة لمجموع الشريعة

كما لا يمكن ان تُؤخذ جملة مقطوعة من كلام مترابط وتفسّر وحدها؛ وكما لا يمكن ايضاً تفسير كلام لحكيم بمعزل عن سائر احاديثه وكلماته، وكما لا يمكن كذلك ان يؤخذ جزء من قانون بعيداً عن سائر القوانين، كذلك لا يمكن عزل كلام أو قانون أو امرٍ من مبدأ وبمعزل عن بقية كلماته وأوامره. وهذا اصل عقلائي جاري بين العقلاء جميعاً.

فالعلماء والفقهاء وان كانوا يبحثون في المخصص والمقيّد، المتصل وغير المتصل، اللفظي وغير اللفظي، ويواصلون الفحص حتى يحصل لهم اليقين بالعدم، ولكن ثم ضرورة لنص آخر لا يحسن التقصير به. والمقصود من الفحص، انه لتفسير نص ديني معيّن يجب أن يؤخذ بمجموع الشريعة بنظر الاعتبار، وان يتم البحث والتقصي على مستوى ارفع من المخصص والمقيّد المتداولين. على سبيل المثال اذا كان لآية «**الرجال قوامون على النساء**»[111] دلالة على قيمومة الرجال، فلا يسع الفقيه ان يفسِّر هذه القيمومة بعيداً عن هذه الاصول الدينية الثابتة:

- اصل المعاشرة بالمعروف الذي اكّده القرآن في (١٩) موطناً.
- اصل العدالة الذي اكُده العقل والشرع معاً.
- اصل لا طاعة لمن عصى الله.

- اصل احترام الوالدين وما لهما من حقوق.

- اصل صلة الرحم واحترام الاقرباء.

- اصل الاهلية في الادارة والقدرة على التدبير[١١٢].

والاّ هل يمكن بيان معنى هذه الآية ـــ بصرف النظر عن بعض التفاسير ـــ من دون هذه الاصول، واستنباط قانون منها؟ ثمّ في كلمات صاحب الجواهر تأكيد كبير على تعبير "اصول وقواعد المذهب" يقبل على اساسها فكرة معينة أو يرفضها، وبنظرنا هذا المسلك بنفسه تعبير عن رعاية مجموع الشريعة. وفي سيرة بقية الفقهاء يظهر هذا الامر على نحوٍ أقل، وحتى في سيرة ذلك الفقيه الجليل الملاحظ انه يمرّ على المسألة بشكل اجمالي، من دون ان يحدّد معياراً ومقياساً في هذا المضمار. هذه الفكرة يجب أن تتم العناية بها كمسألة اساسية، وتنطلق من حولها البحوث النظرية.

يقدّم الاستاذ محمد رضا حكيمي منظوراً "للتفقه في الدين" بالصيغة التالية: "يقع الفهم الاجتهادي لمجموع الدين واسنباط منظومات الاحكام، في اطار بناء مترابط (ترابط جميع اجزاء الدين مع بعضها بعض)، لكي يتحقق هدف الدين، من خلال المعرفة الصحيحة بذلك الهدف...". ثم يضيف: "الفقه المتداول ليس تفقهاً في الدين، بل هو تفقه في جزءٍ من الدين، وبصيغة منقطعة عن بقية الاجزاء أيضاً، ولكن اخذ الهدف الاصلي للدين في بناء الفرد والمجتمع، بنظر الاعتبار، اي مهمة الدين في التربية والسياسة وما ينطوي عليه هذان الحقلان من امتداد وسعة، هما موضوعان مهمان واساسيان.

من الواضح انّ التفقه في شطر من احكام الدين وادراكها اجتهادياً، هو في الحقيقة ليس تفقهاً، لانه يأتي مقطوعاً عن الاجزاء الاخرى، ولم يأخذ بنظر الاعتبار تلك الاجزاء المقتطعة المهملة على الجزء الذي تم فيه الاستنباط، وبالتعبير الفني

المتداول، لا يمثل هذا الضرب من الممارسة "استفراغ الوسع" بالمعنى الواقعي الجامع، لانه لم ينظر الى جميع ابواب مسائل واهداف الدين ككيان مترابط"[١١٣].

٢- النظر بعين الاعتبار لمقاصد الشريعة واهدافها

تنطوي الشريعة الاسلامية في مجموعها العام على اهداف ومقاصد تسعى اليها، بحيث شرّعت فروع ومسائل عديدة في الاتجاه لتحقيق تلك الاهداف والمقاصد. وما ينبغي على العالم الديني والفقيه في المرتبة الاولى، هو ان يتعرف على هذه الاهداف والمقاصد ويستخرجها من مصدرها، ثم يأخذها بنظر الاعتبار اثناء الاجتهاد وممارسة الاستنباط.

يقول الشهيد مطهري: "اصل العدالة انها من معايير الاسلام، بحيث يجب أن يُلحظ ما يتطابق معها وما لا يتطابق. تقع العدالة في سياق سلسلة علل الاحكام، لا في سلسلة المعلولات، فليس ما يقوله الدين هو العدل، بل حيثما يكون العدل ينطق به الدين. وهذا هو معنى كون العدالة معياراً للدين"[١١٤].

وفي المضمار ذاته يقول الاستاذ محمد رضا حكيمي: "وعليه، يكون البحث حول الاجتهاد من خلال العناية بـ"اهداف الدين" هو من اكثر البحوث مصيرية في مجال هذه المقولة. والبحث حول الاجتهاد عبر نظرية "احكام الدين" يجب أن يأتي تالياً للبحث الاول...؛ ان اهداف الدين وغاياته واحكام الدين هي مقدمات بلوغ تلك الغايات. اذن يجب أن تنطوي المقدمات دائماً على كيفية بحيث تنتهي الى الاهداف، لا أن تكون جزءاً منها"[١١٥]. يضيف: "انّ الله يعلم، والعقل يشهد، والنقل يصرح، والتجربة تؤكد حسياً انّ التوجه لـ"أحكام الدين" من دون العناية بـ"اهداف الدين" لا يحمل معنى التوجه لـ"الاحكام" أيضاً، ذلك انّ "الاحكام" تُستنبط بصيغة صحيحة في حال العناية بـ"الهدف" وتعكس عندئذ مضمونها

الالهي، وتلعب دور المعجزة في التحولات الجذرية للمجتمع، وفي بناء الفرد الصالح والمجتمع العادل"[116].

٣- الاجتهاد في فهم النصوص

تمّ التأكيد في ثنايا البحوث السابقة انّ الجمود على الالفاظ والمصطلحات، يعكسان صورة منفرة وقبيحة عن الشريعة. خاطب الامام الخميني (رحمه الله) بعضهم، بقوله: "هذا النمط من فهم النصوص معناه نفي الحضارة الجديدة واهمالها ووضعها جانباً". لقد وصلتنا الشريعة بلغة الحوار وعلى اساس ثقافة خاصة هي الثقافة التي كان العرب يعيشونها، لذلك لا ينبغي الابتعاد عن هذه الثقافة في فهم النصوص، بحيث تبرز بعض صيغ الجمود على هذه المشكلة:

- مشهور الفقهاء هو انه لا يكفي نزح النساء لتطهير ماء البئر، لانّ مصطلح القوم لا يشمل النساء[117].

- يُستفاد حكم استحباب الاذان والاقامة للنساء بالتبع لحكم الرجال١١٨.

- إنّ الخطاب في «انما جزاء الذين يحاربون» لا يشمل النساء، بل الرجال وحدهم[119].

وانما يجب تصديق ما ذهب اليه المحقق البحراني من انّ ما جاء في الاخبار والاحاديث هو على سبيل التمثيل وانّ الحكم بالافراد الآخرين يسري بتنقيح المناط القطعي[120].

يعتقد الاستاذ محمد جواد مغنية انّ هناك فرقاً بين الاجتهاد في مقابل النص والاجتهاد في فهم النص. فالثاني يجوز في النصوص غير القطعية بل هو ضروري، وهو يحذّر في بعض المواطن: "فانّ الجمود على حرفية النص في مثل هذه الموارد هو طعن في الدين، وشريعة سيّد المرسلين"[121]. على اساس هذه القاعدة ذهب للتعميم في موارد الاحتكار[122]، السبق والرماية[123]، خيار الحيوان[124]، وآلات الذبح[125].

ومن جهته نقل صاحب الجواهر في مسألة صلاة المسجون في المكان المغصوب، عن بعض مشايخه، انّ على مثل هذا الشخص ان يؤدي الصلاة بالطريقة نفسها التي دخل بها المكان، فاذا دخله ابتداءً وهو جالس، فعليه أن يؤدي صلاته جلوساً، واذا دخله واقفاً فعليه أن يؤديها وقوفاً كما نقل عن بعضهم قولهم عدم جواز تحريك اجفان العين اكثر من الحاجة، الى غير ذلك. يقول بعد أن يذكر هذه الامثلة: "اعاذ الله الفقه من امثال هذه الخرافات"[١٢٦].

اجل، هذه من المسائل المهمة كثيراً في فهم النصوص الدينية، ويجب أن تتم من حولها بحوث نظرية قوية جداً.

٤- الامور الامضائية والتأسيسية

انّ ما جاء في الاحاديث، بل حتى في الآيات القرآنية، يجزأ الى قسمين:

الاول: الامور التأسيسية التي تعتبر الشريعة الاسلامية هي التي ارست بنيانها واسست لها.

والثاني: الامور الامضائية؛ أي انّ الشريعة امضت ما كان موجوداً قبلها وارتضت به.

والامور الامضائية يمكن ان تكون من بقايا الشرائع السابقة، كما يمكن ان تكون من آداب مجتمع ذلك الزمان واعرافه، أو من الامور العقلائية التي تقع موضع قبول جميع البشر ورضاهم.

في الامور التأسيسية التي اساسها الشارع نفسه، يجب العمل بما شُرّع، فاذا كان مؤقتاً أو ابدياً فان لذلك صلة بدليل التشريع. وعلى هذا النحو تمضي الامور الامضائية ذات الصلة بالشرائع السابقة، اما امضاء الآداب والقضايا العرفية وحتى الامور العقلائية فهو محل حديث وتأمل. فهل أمضى الشارع تلك الامور بعنوان انها أمر عرفي، بحيث اذا تغيّر عرف ذلك الزمان، لا يريد الشارع عندئذ حفظها

وبقاءَها، أو انّ لذلك الامر العرفي موضوعية، وذلك بالمعنى الذي يريد فيه الشارع امضاء ما كان عرفاً في ذلك الزمان، وتعميمه على جميع الازمنة والعصور، أم انّ هناك طريقاً ثالثاً تكون فيه بعض الامور الممضاة من القبيل الاول، وبعضها من القبيل الثاني؟ انّ بحث هذه المسألة ودراستها يعود بفوائد قيمة على الفقاهة والاستنباط، بيد انّ الذي يؤسف له انّ شيئاً اساسياً لم يحصل في هذا المجال.

اذا قبلنا الاحتمال الاول في الامور الامضائية، فستؤول النتيجة الى ان تدخل تلك الامور في "منطقة الفراغ" بحيث يجب أن ترعى في كل عصر شروط واوضاع ذلك الزمان. اما اذا قبلنا بالاحتمال الثاني، فلن يكون عندئذ ثمة فرق ملموس مع الامور التأسيسية.

وهذه المسألة ترتبط بسيرة وافعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام اذ سينبثق هذا السؤال حول افعالهم واعمالهم: هل ما صدر عنهم وقاموا به في نطاق حياتهم الشخصية العادية، وحتى الاجتماعية، هو جزء من الوحي والشريعة، وهو ملزم بجميع العصور أم انه من سنخ **«انما انا بشر مثلكم»**[١٢٧].

وخلاصة ما ننتهي اليه، انّ البحث في ابعاد هذه المسألة، والوصول الى معايير لتمييز الامور الامضائية والتأسيسية، يمكن أن يؤثر في وضع اليد على جزء من "منطقة الفراغ".

٥- الاحاديث ولائية وتبليغية

نعرف انّ للنبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام بالاضافة الى كونهم مبلغين للاحكام الالهية، شاناً آخر يتمثل بمهمة تنفيذ احكام الله وتبوّء موقع القيادة والحكم في المجتمع. من هذه الزاوية تتوزّع سنتهم الى قسمين، يتضمن الاول ما يقع في سياق تبيين حكم الله وإبانته، والثاني ما يأتي بعنوان الحاكم وولي الامر.

ان وضع الحدود الدائرة بين الاثنين، والعثور على ملاك للفصل بينهما، له تأثير مفيد في معرفة "منطقة الفراغ" و"صلاحيات الدولة". وقد تحدثنا عن هذه المسألة في مكان آخر[١٢٨].

٦- القضايا شخصية وكلية

انّ طبيعة القضايا الشرعية انها كلية، لجهة تشريعها للبشر جميعاً في كل زمان ومكان، وبالتعبير المنطقي انها صدرت في شكل القضايا الحقيقية. بيد انا نواجه في بعض الاحيان روايات واحاديث يحملها الفقهاء على القضية الشخصية؛ وبتعبير الفقيه الكبير صاحب الجواهر انها: "قضية في واقعة". لقد تكرَّر هذا المصطلح في "جواهر الكلام" قرابة خمسين مرَّة، ولاسيما في مسائل القضاء.

ان معرفة هذا الجزء من السنة، هو سبيل آخر لمعرفة "منطقة الفراغ" في الشريعة أو دائرة صلاحيات الدولة والحاكم، وبالتالي فانّ التفحص والتأمل في حقيقة هذين السنخين من القضايا الشرعية، ووضع المعايير لهما في مقام الاثبات، هو امر ضروري ولازم.

٧- الاوامر ارشادية ومولوية

تذكر مسألة الاوامر الارشادية والمولوية في الفقه بهذا الحدّ او ذاك، وينظر الى المسائل احياناً بعنوان انها ارشاد لحكم العقل أو ارشاد الى العرف أو ارشاد الى العقل. انّ معرفة الامر الارشادي يمكن أن ينطوي على خصوصية كونه امراً متغيراً، بحكم انه يُرجع الى العرف والعقل. ولهذه المسألة قرابة قريبة بمسألة التأسيسي والامضائي، ولكنها غيرهما؛ لانّ دائرة الارشاد وسيعة جداً، وهي تشمل الارشاد لحكم العقل ايضاً.

للعلامة الشعراني في الكتاب القيّم "المدخل الى عذب المنهل"[١٢٩] بحث مختصر في هذا المجال، ذكر فيه امثلة كثيرة من الفقه للامر الارشادي، وكانت واحدة من النتائج التي افضى اليها هذا المسلك، انّ تعيين سن اليأس هو امر ارشادي له نظر بالغلبة الخارجية.

والذي يمكن ان يقال بثقة انّ هذا العالم الجليل عرض لأوسع بحث في هذا المضمار، وان كان بعض الاجلاء عرضوا له اجمالاً ايضاً[١٣٠]. وفي كل الاحوال، تحتاج هذه المسألة الى تأمل ودراسة جدية، ولها آثار وفوائد نافعة في المجال الذي يستهدفه البحث.

١٠- معرفة زمان صدور الاحاديث

انّ أي حديث يصدر من متكلمٍ، فهو ناظر الى المخاطب، آخذاً بنظر الاعتبار أوضاعه وشروطه واحواله الخاصة، وبالتالي لا يمكن فصل الكلام عن ذلك المعنى وتفسيره بمعزل عنه. انّ تاريخ أي نص هو هوية ذلك النص، وكل نص بلا هوية هو نص مجهول الهوية. والروايات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واهل بيته الكرام عليهم السلام ليست بدعاً ولا استثناءً لهذه القاعدة. ففهم تلك النصوص القيمة يرتبط بمعرفة تأريخ صدورها.

ومن خلال معرفة تأريخ صدور النص يمكن تمييز الاوامر الولائية عن الاوامر التبليغية، كما يمكن في اطار هذه المعرفة تحرّي روايات التقية والكشف عنها، ويمكن كذلك ان نفهم من خلالها فيما اذا كان تقرير المعصوم ناظراً لسلوك خاص ام انه امضى السلوك العام.

وفي اطار معرفة ذلك الزمان وفهمه، يمكن معرفة معاني بعض المصطلحات، وفصل الاصطلاحات الخاصة عن المفاهيم غير المصطلحة، كما يمكن ايضاً ان تعرف من خلالها موارد الانصراف في الاطلاقات الشرعية.

هذه فوائد خمس ــ وثمّ غيرها ــ يمكن تلمسها من خلال الاحاطة بتاريخ صدور الاحاديث والروايات. وبهذا الشأن يكتب السيّد جعفر مرتضى العاملي: "وفي ضوء ذلك يحتاج ادراك الكثير من النصوص الى معرفة كاملة بزمان ومكان وشروط صدورها؛ يجب ان نعرف بيئة النص وردود الافعال الصادرة حيال النصوص. ولاريب انّ معرفة هذه الموارد تعيننا في فهم الحدود والقيود ودرك اشارات ولطائف تلك النصوص. وفي كتاب "السوق في ظل الدولة الاسلامية" كانت لنا مثل هذه النظرة، فقد ذكرت نماذج عملية من التدابير اللازمة التي تصدر من ولي الامر والحاكم حيال السوق، وتمّ السعي على أن يتبيَّن ان تلك التدابير لم تكن من نوع تطبيق الاحكام الاولية والثانوية الشرعية من قبيل قاعدة لا ضرر، لا حرج أو الضرورة وامثالها، بل انطوت على لون من التدابير المستقلة مع خصوصية النصوص.

ان هذا الكتاب على صغر حجمه، يمكن ان يكون علامة على مدى تأثير معرفة الواقع الخارجي في معرفة طبيعة النصوص الصادرة والاهداف التي تتوخاها، وهو يشير على نحوٍ جيد الى انّ هذه المعرفة توفّر فضاءً واسعاً لفهم افضل للنصوص، والافادة منها على نحو كامل"[١٣١].

٩- العناية بالزمان والمكان

انَّ العناية بالعصر الذي يعيش فيه الفقيه ومعرفته، مفيد في فهم النصوص الدينية، وله ايضاً دور في تطبيقها على نحوٍ افضل. انّ الذي يعرف في أي عصر يعيش، يعني انه يدرك طبيعة الافكار والاهداف والآمال الاجتماعية الحاكمة؛ وما هي القيم الاخلاقية والاجتماعية الموجودة؛ وما هي العوامل السياسية والاقتصادية المهيمنة على العالم؛ ويعرف طبيعة التحولات التي طرأت على مسار العلوم والمعارف البشرية، ونوع الفلسفة والرؤى الفلسفية. كما يستطيع أن يعرف الدين

ويطبقه على نحوٍ افضل، وخلاصة الامر انَّ شخصاً مثل هذا يتجه صوب الاجتهاد على نحوٍ افضل من غيره. وهذا النوع من الوعي والمعرفة يترك اثره على الموارد التالية:

- انعقاد الظهور في النصوص الدينية.
- حل التعارض بين الادلة وترجيح احدها على الآخر.
- حاكمية بعض النصوص.
- كون بعض الروايات محمولاً على التقية.
- فيما اذا كان التعليل محمولاً على العلة أم على الحكمة.
- اعتبار بعض الاحاديث على الها تعبير عن "قضية في واقعة".
- معرفة المسائل المستحدثة ومعرفة هويتها.

وبشأن اهمية اليقظة ووعي الزمان، كتب الاستاذ محمد رضا حكيمي، يقول: "وبتعبير آخر، فانَّ المجتهد هو الشخص الذي خُوّل اليه امر المجتمع الانساني من دون المعصوم، فكيف يجب ان يكون حال مثل هذا الشخص، مع كل هذا الالتزام والرسالية؛ ومع جميع هذه المسائل والوقائع الممتدة على ساحة حضور التكليف وتمثله وتنجزه؟ وكيف يجب ان يكون عليه وعيه وادراكه إزاء تحولات العصور البشرية، وكيف عليه أن يفكّر؟ هل هذه المهمة في المراقبة والاشراف وهذه المسؤولية في المبادرة والاقدام، تعدّ بسيطة ساذجة؟"[١٣٢]. وكلام الشهيد مطهري الذي يذكر فيه: "ان فتوى العرب تفوح برائحة العرب، وفتوى العجم برائحة العجم، وفتوى القرية برائحة القرية، وفتوى المدينة برائحة المدينة"[١٣٣] ناظرٌ الى هذه الحقيقة ايضاً.

١٠- الاجتهاد الجماعي أو لجنة الافتاء

"الاجتهاد الجماعي"، "لجنة الافتاء" وغير ذلك من التعابير المماثلة، جرت منذ سنوات طويلة في اقلام وعلى السُن علماء الدين وبعض المجتهدين. فقبل ثلاثة عقود ونيف طرحت هذه المسألة في كتاب "المرجعية والعلماء" من قبل بعض المفكرين امثال الشهيد مطهري[١٣٤]، آية الله الطالقاني[١٣٥] ومجموعة اخرى[١٣٦].

ومن بين الشخصيات التي عنيت بهذه المسألة ايضاً هم الاستاذ محمد رضا حكيمي[١٣٧]، حسين نجوميان[١٣٨] والشهيد آية الله مصطفى الخميني.

وما يميّز طرح الشهيد مصطفى الخميني (رحمه الله) انه عرض للمسألة في اطار البحوث الاصولية، وبلغة فنية علمية. يقول في هذا الشأن: "يجب أن تتم العناية في عصرنا بالمشاركة العلمية...، اذ يجب أن يبذل الكثير من العناية بتبادل الافكار والمشاركة في الآراء الفقهية، لكي لا يقع الناس ضحية الاختلاف والمفاسد الواقعية...؛ وعلى هذا الاساس تصبح حجية فتوى الفقهاء المعاصرين، موضعاً للاشكال والشبهة. فبسبب غياب المشاركة العلمية هذه، والابتعاد عن تبادل الآراء تجد الحياة العلمية ــ للفقيه ــ تشهد تبدلاً وتغيراً منظوراً في الرأي. وكذلك ليس عقلانياً الجلوس في زاوية من زوايا الدار واطلاق الفتاوى على اساس الافكار الفردية، مع كثافة المشكلات العلمية في عصرنا وكثرة المعضلات الفنية"[١٣٩].

لقد طرحت هذه النظرية بين علماء السنّة ايضاً، واضحت مداراً للدراسة والبحث من قبل جماعة منهم، يمكن ان نذكر من بينهم د. محمد مصطفى شبلي[١٤٠]، د. يوسف القرضاوي[١٤١]، ومناع خليل القطان[١٤٢].

وعلى أي حال، تحتاج ضرورة هذا الامر والسبل العلمية والعملية لتحقيقه الى تفكير عميق والى الكثير من الدراسة والتأمل، واولئك الذين تمت الاشارة اليهم، اقتصروا فيما طرحوه في هذا المشروع، على مستوى السؤال.

وفي خاتمة هذه الفقرة نجد من الضروري التذكير بان قيمة هذه التوصيات في دراسة وفهم النصوص الدينية، تأتي بعد الفراغ من الحكم على انَّ هذه النصوص هي جزء من الدين، أما اذا تحركت الممارسة في الاطار الذي يكشف عن وجود احتمالات الوضع، فيجب ان يُصار في الخطوة الاولى الى تمييز الصحيح من غير الصحيح من خلال علم الرجال وعلم الدراية.

وبتعبير آخر، تعود هذه الوصايا الى دائرة فهم النصوص، اما اثبات صدق النص من كذبه، فهي خطوة تتم في المرحلة السابقة على هذه المرحلة، من خلال توظيف معارف اخرى.

رابعا: الاشكالات والشبهات

إن "توافق واتساق الفقه والزمان" وان كانت مسألة مهمة وضرورية جداً، بحيث يجب دراستها وتحليلها من مختلف الابعاد والزوايا، الاّ انها في الوقت ذاته تنطوي على الزلات والمزالق، التي يجب تحديدها ومعرفتها والحذر من الوقوع فيها. وهذه المزالق، صارت باعثاً من وراء اثارة بعض الاشكالات والشبهات، التي سنعرض لها في صيغة اسئلة، كما يلي:

١- الا يقود القبول بهذه المسألة الى وضع خلود الشريعة موضع الشك والترديد؟ وفي غير ذلك ماذا سيكون مصير روايات "حلال محمد حلال الى يوم..."؟

٢- الا يفضي القبول بهذا الموضوع التعريض بشمول الدين وجامعيته؟

٣- ان الاذعان لهذه النظرية يفتح الباب لنفوذ البدعة الى الدين.

٤- انَّ الرضوخ لهذه المسألة سيكون باعثاً لقبول بعض الاصول المرفوضة من قبيل القياس، الاستحسان والمصالح المرسلة، في الاجتهاد والاستنباط.

٥- انّ السعي للتوفيق بين الفقه والزمان، يكون سبباً في تبعية الدين وانصياعه للوقائع الحياتية، مع انّ تصميم الدين قائم على تغيير الاوضاع وفقاً للاهداف الالهية[١٤٣].

٦- يفضي السعي للتوفيق بين الفقه والزمان، الى اسباغ الطابع العرفي والبشري على الفقه[١٤٤].

يقول الشهيد الصدر في هذا المجال: تناول بعضهم ادلة حرمة الربا والفائدة، وخرج بنتيجة انّ الاسلام يسمح بالفائدة اذا لم تكن اضعافاً مضاعفة، لما جاء في الآية الكريمة: (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة)١٤٥ وانما ينهى عنها اذا بلغت مبلغاً فاحشاً[١٤٦].

وفي المجال ذاته اقترح بعضهم أن تقام صلاة الجمعة في البلدان المسيحية يوم الاحد، وهو يوم العطلة الرسمية عندهم، لانه ادعى الى مشاركة اكبر قطاع من الناس[١٤٧]، وثمّ نماذج اخرى[١٤٨].

انّ بذل الجهد الدراسي والتحليلي في مجال هذه الاسئلة، يأتي مكملاً للمحاور الثلاثة المشار لها آنفاً. وبهذا الشأن يجب أن يتضح على نحو جلي الحد الحقيقي بين الشريعة والعرف، البدعة، المصلحة، الواقعية وغيرها، لكي تزول ارضية هذه الالتباسات.

كلمة الختام

يبدو ان الدراسة العميقة والواسعة للمسائل المطروحة في هذا البحث، تحتاج تأسيس علم جديد يأتي الى جوار "علم الاصول" في تشييد قواعد ومبان اصلية في اتجاه حل مشكلات الفقه، وهذا العلم هو "فلسفة الفقه". يقول بعض الباحثين بشأن ضرورة هذا العلم: "لا وجود في حوزاتنا العلمية لعلم اسمه "فلسفة علم الفقه"، ولكن يجب أن يوجد، اذ غدا كل علم يعرض في الوقت الراهن والى جواره

فلسفته ايضاً. لا يسعنا ان نتجاهل فلسفة علم الفقه على ما يتحلى به من اهمية فائقة. لا شك انّ علم الاصول يضطلع بدراسة مجموعة من مباحث فلسفة الفقه، ولكن ثمٌ بحوث مهمة لا يتوفر علم الاصول على دراستها وبحثها"[١٤٩].

ويقول باحث آخر في هذا المجال أيضاً: "وبهذا الترتيب ثمة حاجة في المعارف الاسلامية الجديدة لتدوين شعبة فلسفية خاصة تتناول الحقوق الاسلامية أو الفقه، انّ مباني واسس واجزاء هذه الشعبة هي الآن متناثرة في الفلسفة والكلام واصول الفقه، وهي بحاجة الى العلماء والمبدعين كي ينهضوا لتأليف تلك المباحث المتناثرة لاسلافهم الافاضل"[١٥٠].

لقد نهض علم الكلام في السابق بمهمة البيان العقلائي للدين، ودفع الشبهات عنه، بيد انه لا يستطيع اليوم ان ينهض بتلك المسؤولية لاتساع دائرة المعرفة البشرية وظهور الفلسفات والافكار والشبهات المتعدّدة، الاّ بمعونة "فلسفة الدين".

وكذلك كان بمقدور علم الاصول ان يستوعب في السابق جميع احتياجات الفقه، ولكنه اليوم يجب أن يقترن بـ"فلسفة الفقه" حتى يستطيع أن يقيم قواعد الفقاهة والاجتهاد على اساس ثابت.

و"فلسفة الفقه" علم يستفيد من توظيف معارف متعدّدة من قبيل الفلسفة، الكلام، علم الحديث والرجال، علم القرآن، الاصول وغيرها، وهو يأخذ على عهدته دراسة قضايا من نظير: غاية الفقه وهدفه، دائرة الفقه ومجاله، علاقة الفقه بالمعارف الاخرى مثل الكلام، الفلسفة، العلوم التجريبية، الحقوق، الاخلاق وغيرها، مناهج تفسير النصوص الدينية، الاساس المعرفي للفقه والاجتهاد، منهج التحليل التاريخي، توافق الفقه والزمان، مصادر الاجتهاد وغير ذلك.

من الجدير بجهابذة الحوزات العلمية وبالفقهاء والمجتهدين، أن يولوا عناية ببحث ودراسة وتحليل هذا النمط من المسائل، لكي تظهر إمكانات وغنى الفقه الاسلامي على انصع وجه.

الهوامش

١- رونيه دافيد، نظامهاي حقوقي معاصر [الانظمة الحقوقية المعاصرة] ترجمة، حسين صنايي، محمد آشوري وعزت الله عراقي (بالفارسية) ص ٤٥٤، طهران، مؤسسة النشر الجامعي، ١٩٩٠.

٢- مجله آينه انديشه [مجلة مرآة الفكر] العدد الخامس، ص ٢٤، نقلاً عن صحيفة اخبار مشروطيت وانقلاب ايران [صحيفة اخبار المشروطة وثورة ايران] ص ٤٢- ٤٣.

٣- صبحي محمصاني، الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة، ص ١٦١- ١٨٠، القاهرة، مؤسسة فرانكلين، الطبعة الثانية، ١٩٦٢.

٤- حسن الامين، دائرة المعارف الاسلامية، ج٣، ص ٣٢- ٣٣، بيروت ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

٥- محمد مصطفى شبلي، الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية، ص ٢١٩- ٢٤٢، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٢م. مصطفى احمد الزرقاء، الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج١، ص ٤٨- ٥٣، مطابع الف باء، دمشق، ١٩٦٧- ١٩٦٨.

٦- احمد واعظي، زمينه هاي ثابت ومتغيّر در فقه اسلام [مجالات الثابت والمتغيّر في الفقه الاسلامي] ص ٤، المؤتمر العالمي الثامن للوحدة، مرداد ١٣٧٤ش.

٧- تاريخ التشريع الاسلامي، ص ٢٧٢- ٢٧٤، مناع القطاع، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٩.

٨- لهذه المجموعة شروح وتعليقات ايضاً، من قبيل: شرح المجلة، محمد خالد الاتاسي، ستة مجلدات، طبعة باكستان، تحرير المجلة، محمد حسين آل كاشف الغطاء، مجلدان، طبعة المكتبة المرتضوية، النجف.

٩- ترجم هذا الكتاب الى الفارسية ايضاً، وللمرحوم السيد اسماعيل الصدر تعليقة عليه، طبعة مؤسسة البعثة.

١٠- تاريخ التشريع الاسلامي، ص ٤٠٣- ٤٠٥.

١١- المصدر السابق، ص ٤٠٦- ٤٢١.

١٢- للاطلاع على هذه الموسوعة اكثر، راجع: آينه پژوهش [مجلة مرآة التحقيق] العدد ٣٤، ص ٢١- ٢٥.

١٣- يمكن الرجوع بهذا الشأن: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه، ص ٤٣٧- ٤٥٧. تاريخ الفقه الاسلامي، عمر سليمان الاشقر، ص ٢١٢- ٢١٥، دار النفائس، الاردن. مجلة الوعي الاسلامي، العدد ٢٤٨، ١٤٠٨هـ، ص ٨٨- ١٠٧. تاريخ التشريع الاسلامي، ص ٤٠٥- ٤٠٧.

١٤- تاريخ التشريع الاسلامي، ص ٤٠٥- ٤٠٧. تاريخ الفقه الاسلامي، ص ٢١٢- ٢١٥.

١٥- المعاملات المالية المعاصرة، ص ٤٠٣- ٤٢٠.

١٦- مجموعة الابحاث والمقالات العربية والانجليزية، اشراف محمد واعظ زاده، مجلدان، ١٤١١هـ و١٤١٥هـ، آستان قدس رضوي.

١٧- سيد حسين فتاحي، مجموعه مقالات سمينار ديدگاههاي.

١٨- صحيفة كيهان، العدد ١٥٥٠٣، ٣٠ آبان، ١٣٧٤ش.

١٩- راجع: مجله نقد ونظر، العدد الاول، مقاله كتابشناسي توصيفي فقه مقارن، ص ٢٦٧- ٢٧٨.

٢٠- الخصائص العامة للاسلام، ص ٢٠٥، نقلاً عن اغاثة اللهفان، ج١، ص ٣٤٩- ٣٦٩، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٩هـ ــ ١٩٨٩م.

٢١- بررسيهاي اسلامي، ج٢، ص ٣٩- ٤٢، وقد طبع هذا الكلام للعلامة بصيغ اخرى، راجع: فرازهايي از اسلام، ص ٧٥- ٧٩. در ساية اسلام وقرآن، ص ١١٩- ١٢٥.

٢٢- بررسيهاي اسلامي، ج١، ص ١٨٠- ١٨١، مؤسسة الاعلام الاسلامي.

٢٣- علي رحماني سبزواري، گفتاري در زمينه هاي ثابت ومتغيّر وانطباق ثابت بر متغيّر، المؤتمر الثامن للوحدة الاسلامية.

٢٤- الاسلام بنظرة عصرية، ص ٩٤- ٩٦، دار التيار الجديد ــ دار الجواد، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١١هـ.

٢٥- الخصائص العامة للاسلام، ص ٢٠٠، ٢٠٣- ٢٠٤.

٢٦- الاجتهاد، ص ١٢٦.

٢٧- محمد محمد المدني، الاجتهاد والتجديد، ص ٥٢- ٥٤، الجمهورية التونسية.

٢٨- كيهان فرهنگي، العدد ٩٢، ص ١٦- ٢٠. العدد ٩٤، ص ١٨- ٢١. العدد ٩٥، ص ٤٢- ٤٦. العدد ٩٦، ص ٣٤- ٣٨ والعدد ٩٧، ص ٢٠- ٢٢.

٢٩- تفسير ونقد وتحليل مثنوي، ج١٣، ص ١٩- ٥٨.

٣٠- راجع بهذا الشأن ايضاً: مجله بصائر، العدد ١٣، ص ٨- ١٤. العدد المزدوج١٣- ١٤، ص ١٥- ١٨. مقالة "زمينه هاي ثابت ومتغيّر" د. مهدي صانعي. مجلة "حوزه ودانشگاه" العدد الخامس، ص ٥٣- ٦٢. حوار مع آية الله مؤمن، من مجموعة مقالات المؤتمر العالمي الثامن للوحدة الاسلامية.

٣١- حميد عنايت، سيري در انديشه سياسي عرب، ص ١٤٠- ١٤١، امير كبير، طهران، ١٩٩١.

٣٢- صبحي محمصاني، فلسفة قانونگذاري در اسلام (الترجمة الفارسية) ص ٢٠٤- ٢٠٥، ترجمة اسماعيل گلستاني، منشورات امير كبير، طهران، الطبعة الثانية ١٩٨٠.

٣٣- المصدر السابق، ص ٢٠٨- ٢٣٤.

٣٤- الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية، ص ١٢٦- ١٣٠، ١٣١- ١٣٤، ١٣٥- ١٣٧، ١٣٧- ١٤٢، ١٤٢- ١٥٥، ١٦٣- ٢١٨.

٣٥- مرتضى مطهري، ختم نبوت، ص ٧١- ٩٠، منشورات صدرا، قم، ١٣٥٤ش.

٣٦- مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ص ١٠١- ١٣٧، منشورات صدرا، قم، الطبعة الرابعة عشرة، ١٩٩٠.

٣٧- مرتضى مطهري، اسلام ومقتضيات زمان، مجلدان، منشورات صدرا قم.

٣٨- ختم نبوت، ص ٧١- ٧٢.

٣٩- ختم نبوت، ص ٧٧- ٨٧.

٤٠- محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٧٢١. الاسلام يقود الحياة، ص ١٩، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠هـ ـــ ١٩٩٠.

٤١- الاسلام يقود الحياة، ص ١٨- ١٩.

٤٢- المصدر السابق، ص ٤٩- ٥٢. اقتصادنا، ص ٤٠١- ٤١٤، ٧٢٦- ٧٢٨.

٤٣- المصدر السابق، ص ٤٣.

٤٤- تراجع مصادر الهامشين ٤٠- ٤٢.

٤٥- نظامهاي بزرگ حقوقي معاصر، ص ٤٥٥- ٤٥٦، وقد الف الكتاب سنة ١٩٧٨، ونشر بالفارسية سنة ١٣٦٤ش.

٤٦- المصدر السابق، ص ٤٥٧- ٤٥٩.

٤٧- يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، ص ١١٤- ١١٩، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ ـــ ١٩٨٩.

٤٨- المصدر السابق، ص ١٠٢- ١٠٨.

٤٩- المصدر السابق، ص ١٢٩.

٥٠- يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للاسلام، ص ٢٢٣- ٢٢٨، ١٩٩- ٢٢٢، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٠٩هـ ـــ ١٩٨٩.

٥١- عوامل السعة والمرونة، ص ١١.

٥٢- المصدر السابق، ص ١٣- ١١١.

٥٣- صحيفة النور، ج٢١، ص ٦١.

٥٤- المصدر السابق، ص ٩٨.

٥٥- صحيفة النور، ج٢، ص ١٧٦.

٥٦- المصدر السابق، ص ١٧٠- ١٧٣.

٥٧- مجموعة نظريات شوراي نگهبان (بالفارسية) ج٢، ص ٧٣، د. حسين مهربور، منشورات كيهان، ١٩٩٢.

٥٨- المصدر السابق، ص ٣٠١.

٥٩- صحيفة النور، ج٢١، ص ٣٤.

٦٠- مجله حوزة (بالفارسية) العدد المزدوج ٣٧- ٣٨، ص ٧- ١١. مجله نقد ونظر، العدد الاول، ص ٤٦.

٦١- مجلة نقد، ونظر، العدد الاول، ص ٤٦- ٤٧.

٦٢- المصدر السابق، ص ٤٧.

٦٣- نفس المصدر السابق، ص ٤٥.

٦٤- عبد الحسين برهانيان، زمان ومكان در اجتهاد (بالفارسية) رسالة لنيل الشهادة العليا، طبعة مدرسة الشهيد مطهري العالية، ص ١١٨- ١٣٢.

٦٥- المصدر السابق، ص ١١٢- ١١٧.

٦٦- مجله نقد ونظر، العدد الاول، ص ٤٠.

٦٧- صحيفة رسالت (بالفارسية) آية الله آذري قمي.

٦٨- مجله نقد ونظر، العدد الاول، ص ٥١.

٦٩- المصدر السابق، ص ٥٥.

٧٠- مؤتمر الشيخ الانصاري، بحث حول الانسداد، خريف ١٩٩٥. مجله نقد ونظر، العدد الاول، شتاء ١٩٩٥، ص ١٦٧- ١٩٥.

٧١- مجله نقد ونظر، العدد الاول، ص ١٨٦.

٧٢- المصدر السابق، ص ١٩٠.

٧٣- المصدر السابق، ص ٧٠.

٧٤- المصدر السابق، ص ١٩٢.

٧٥- الرسائل، ج٢، ص ١٣٠.

٧٦- مجله نقد ونظر، العدد الاول، ص ١٨٤- ١٨٥.

٧٧- راجع على سبيل المثال: شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، ص ١١٦- ١١٧، ص ١٣٨. احمد زكي تفاحة، لاسلام والحكم، ص ٢٢٨- ٣٠٢. جعفر سبحاني، الالهيات، ج٣، ص ٥١٩- ٥٢٩.

٧٨- سورة فصلت، الآية ٤٢.

٧٩- سورة الحجر، الآية ٩.

٨٠- الاصول من الكافي، ج٢، ص ١٥، ب ١٢، ح ٢.

٨١- تفسير العياشي، ج١، ص ١٠.

٨٢- بحار الانوار، ج٩٢، ص ١٥، ح ٨.

٨٣- عيون اخبار الرضا، ج٢، ص ٧٩، ب ٣٢، الحديث ١٣.

٨٤- نهج البلاغة، طبعة فيض الاسلام، الخطبة ١٨٩، المقطع ١٢.

٨٥- سورة الانعام، الآية ٣٨.

٨٦- سورة النحل، الآية ٨٩.

٨٧- سورة الانعام، الآية ٥٩.

٨٨- سورة المائدة، الآية ٣.

٨٩- سورة الشورى، الآية ١٣.

٩٠- سورة النمل، الآية ٧٥.

٩١- سورة يونس، الآية ٦١.

٩٢- راجع في هذا المجال: قرآن در آئينه انديشه ها (بالفارسية) ص ٧٩- ٨٤، مقال جامعية تعاليم القرآن.

٩٣- الكافي، ج١، ص ١٩١، الحديث ٣، وراجع أيضاً: بحار الانوار، ج٩٢، ص ٨١ ظ ٨٥، ح ٩، ١١، ١٩، ٢١، ١٧، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٤، ٥٠، ٦٣، ٧١، ٧٦، ٧٧.

وأيضاً: وسائل الشيعة، ج٨، ص ٣٠٧، ح ١. والكافي، ج١، ص ٥١- ٦٢، ص ١٨٦ الحديث الاول، ص ١٥٤، الحديث الاول ايضاً.

وراجع كذلك: الميزان، ج٧، ص ١٠٦. ونهج البلاغة، طبعة فيض الاسلام، الخطبة ٨٥، المقطع الرابع، الحكمة ٣٠٥.

٩٤- بحار الانوار، ج٩٢، ص ٩٨.

٩٥- الكافي، ج١، ص ٢٣٨، الحديث ٢. وسائل الشيعة، ج١٩، ص ٢٧١، الحديث رقم واحد.

٩٦- وسائل الشيعة، ج١٢، ص ٢٧، الحديث الثالث.

٩٧- راجع: الكافي، ج١، ص ٢٦٠. بحار الانوار، ج٩٢، ص ٨٥، ح ١٩، ٢١. الميزان، ج١٢، ص ٣٢٧- ٣٢٨. الغيبة، ص ١٦٨- ١٦٩.

٩٨- الميزان، ج٦، ص ٢٥٧.

٩٩- الملا صالح المازندراني، شرح اصول الكافي، ج٢، ص ٣٣٥، ص ٣٦١، ٣٦٦.

١٠٠- بحار الانوار، ج٥٨، ص ١٤٦.

١٠١- تاريخ حصر الاجتهاد، ص ١٠١- ١٠٨.

١٠٢- لجهة الوقوف على المصادر الشيعية، راجع: آينه پژوهش، العدد ٢٨، ص ٦٦- ٧٥، طرح پژوهشي اجتهاد ومرجعيت. أما بصدد الاطلاع على كتب اهل السنّة، فراجع: تأريخ حصر الاجتهاد، ص ٨٥- ٨٩.

١٠٣- ختم نبوت، ص ٧٨.

١٠٤- اقتصادنا، ص ٧٢١.

١٠٥- الاسلام يقود الحياة، ص ١٩.

١٠٦- محمد مهدي شمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة والستر والنظر، ص ٤٣.

١٠٧- سورة الشورى، الآية ٣٨.

١٠٨- سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

١٠٩- سورة الحجرات، الآية ٦.

١١٠- سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

١١١- سورة النساء، الآية ٣٤.

١١٢- معجم الفاظ الحديث النبوي، ج٤، ص ٤٣.

١١٣- مجله آينه پژوهش، العدد ٩، ص ٦٤- ٦٥.

١١٤- بررسي اجمالي مباني اقتصاد اسلامي، ص ١٤.

١١٥- مجلة نقد ونظر، العدد الاول، مقال "احكام دين واهداف دين"، ص ١٠٩- ١١٠١.

١١٦- المصدر السابق، ص ١٢١.

١١٧- مدارك الاحكام، ج١، ص ٦٨.

١١٨- مجمع الفائدة والبرهان، ج٢، ص ١٦٤.

١١٩- السرائر، ج٣، ص ٥٠٨.

١٢٠- الحدائق الناضرة، ج١، ص ٥٣- ٥٦.

١٢١- فقه الامام الصادق، ج٣، ص ١٤٥.

١٢٢- المصدر السابق، ص ١٤٤.

١٢٣- المصدر السابق، ج٤، ص ٢٣٥.

١٢٤- المصدر السابق، ج٣، ص ١٥٨.

١٢٥- المصدر السابق، ج٤، ص ٣٥٣.

١٢٦- جواهر الكلام، ج٨، ص ٣٠٠.

١٢٧- سورة الكهف، الآية ١١٠. سورة فصلت، الآية ٦.

١٢٨- كتابشناسي اصول فقه شيعه (بالفارسية) ص ٣٩- ٥٠. آينه پژوهش، العدد ١٥، ص ١١- ١٤.

١٢٩- المدخل الى عذب المنهل، ص ٢٣٥- ٢٤٥.

١٣٠- اصطلاحات الاصول، ص ٧١- ٧٣.

١٣١- آينه پژوهش، العدد ٥، ص ٦٩.

١٣٢- أينه پژوهش، العدد ١٠، ص ٦٩، كما تحسن العودة الى رسائل الاستاذ في الاعداد ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤.

١٣٣- مرجعيت وروحانيت (بالفارسية)، ص ٦٠.

١٣٤- المصدر السابق، ص ٦٣.

١٣٥- المصدر السابق، ص ٢٠١- ٢٣١ مقال بعنوان: تمركز وعدم تمركز در مرجعيت وفتوا.

١٣٦- المصدر السابق، ص ٢١٦- ٢٣١ مقال بعنوان: تقليد أعلم يا شوراي فتوا.

١٣٧- تفسير آفتاب، ص ٣٧١. آينه پژوهش، العدد ١٠، ص ٦٥.

١٣٨- زمينه حقوق تطبيقي، ١٠٥- ١٠٧.

١٣٩- تحريرات في الاصول، ج٢، ص ٥٢٤.

١٤٠- الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية، ص ٢٢٠- ٢٢١.

١٤١- الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، ص ١٨٢- ١٨٤.

١٤٢- تأريخ التشريع الاسلامي، ص ٤٢٢- ٤٢٣.

١٤٣- الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، ص ١٧٦- ١٧٧، ١٩٣- ١٩٤. مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية، العدد الاول، ص ٢١- ٥٤، مقال: مفهوم التجديد بين السنّة النبوية وبين ادعياء التجديد المعاصرين.

١٤٤- مجلة كيان، العدد ٢٤، ص ١٧- ٢٤.

١٤٥- سورة آل عمران، الآية ١٣٠.

١٤٦- اقتصادنا، ص ٤٠٤- ٤٠٥.

١٤٧- الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، ص ١٦١- ١٦٢.

١٤٨- راجع في هذا المجال: الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، ص ١٣٩- ١٨٥.

١٤٩- نقد ونظر، العدد الاول، ص ١٩.

١٥٠- المصدر السابق، ص ٤٣.

المحتويات

مهدي مهريزي

❑ من مواليد مشهد ١٣٨١هـ.

❑ انخرط في الحوزة العلمية عام ١٣٩٦هـ.

❑ رئيس تحرير مجلة علوم الحديث الصادرة عن كلية علوم الحديث.

آثاره:

١- تقويم عبادت (تقويم العبادة) ١٩٩٢.

٢- كتابشناسي اصول فقه شيعة (ببليوغرافيا اصول الفقه الشيعي) ١٩٩٣.

٣- بلوغ دختران (بلوغ الفتيات) ١٩٩٧.

٤- دوراهي هاي زندكي (طريقان للحياة) ١٩٩٧.

٥- نحو فقه للمرأة يواكب الحياة ٢٠٠٢.

٦- مدخل الى فلسفة الفقه (هذا الكتاب).

كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي

العنوان	المؤلف
اشراقات الفلسفة السياسية	كامل الهاشمي
الاجتهاد والتجديد	ابراهيم العبادي
منهج الامام في التفسير	عبد السلام زين العابدين
علم الكلام الجديد	محمد مجتهد شبستري
المدرسة التفكيكية	محمد رضا حكيمي
الامام السجاد	حسين باقر
اشكالية الاسلام والحداثة	عادل عبدالمهدي
اسلامية المعرفة	اسماعيل الفاروقي
اصلاح الفكر الاسلامي	طه جابر العلواني
جداليات الفكر الاسلامي	ابراهيم العبادي
فقه التحيز	عبد الوهاب المسيري
اسلمة الذات	كامل الهاشمي
نظرية العلم في القرآن	غالب حسن
القسط والعدل	لمحمد رضا حكيمي واخويه
مقدمة في اسلامية المعرفة	طه جابر العلواني
تطور الدرس الفلسفي في الحوزة	عبد الجبار الرفاعي
قضايا التجديد	حسن الترابي
نظرات في الإعداد الروحي	حسين معن
الدستور والبرلمان	جعفرعبد الرزاق
الفكر الاسلامي: تطوراته و مساراته	زكي الميلاد

❑ علم الاستغراب	حسن حنفي
❑ الاجتهاد التحقيقي	محمد رضا حكيمي
❑ المستنيرون: خدمات وخيانات	جلال آل أحمد
❑ أصالة النبوة في حياة الرسول الكريم	غالب حسن
❑ اشكاليات التجديد	ماجد الغرباوي
❑ مقاصد الشريعة	طه جابر العلواني
❑ الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل	شلتاغ عبود
❑ الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر	جمال الدين عطية
❑ فقه النظرية عند الشهيد الصدر	باقر بري
❑ محاولات للتفقه في الدين	حسن خليفة
❑ الصراع الاجتماعي في القرآن الكريم	غالب حسن
❑ المنهج الفقهي عند الإمام الشهيد الصدر	محمد الحسيني
❑ المنهج البنائي في التفسير	محمود البستاني
❑ الاجتهاد الكلامي	عبد الجبار الرفاعي
❑ الاجتهاد المقاصدي	عبد الجبار الرفاعي
❑ نحن والغرب	عبد الجبار الرفاعي
❑ الإمامة والتاريخ	غالب حسن
❑ الحركات الاسلامية في القرن الرابع عشر	مرتضى مطهري
❑ الهندسة المعرفية للكلام الجديد	أحد قراملكي
❑ مدخل الى فلسفة الفقه	مهدي مهريزي